MASTER NEGATIVE
NO. 93-81518-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

THIMME, WILHELM

TITLE:

AUGUSTINS ERSTER ENTWURF EINER...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1908

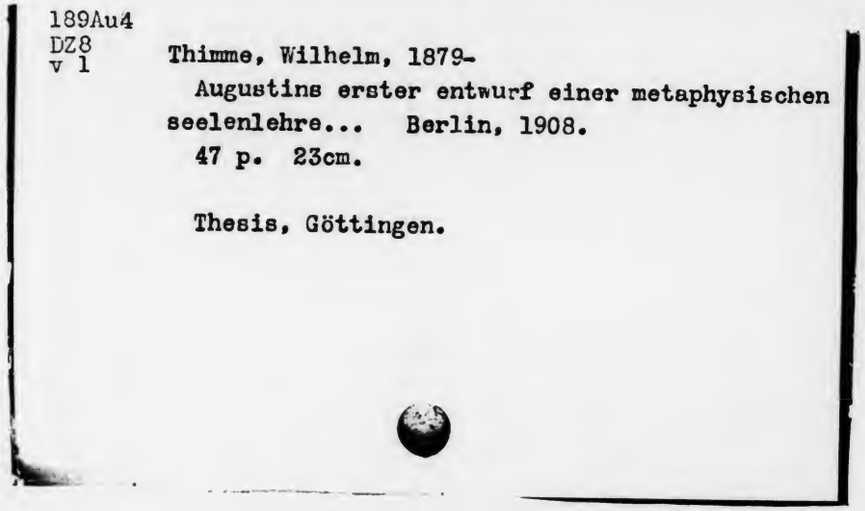
Master Negative #

93-81518-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



189Au4
DZ8
v 1

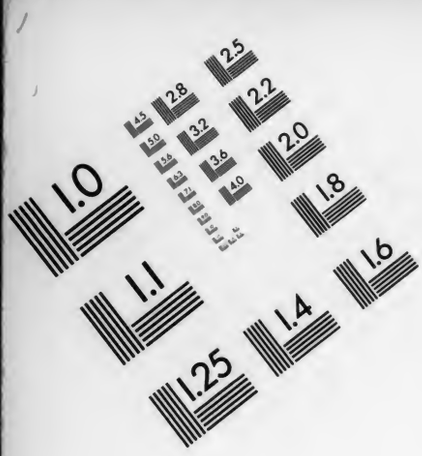
Thimme, Wilhelm, 1879-
Augustins erster entwurf einer metaphysischen seelenlehre... Berlin, 1908.
47 p. 23cm.

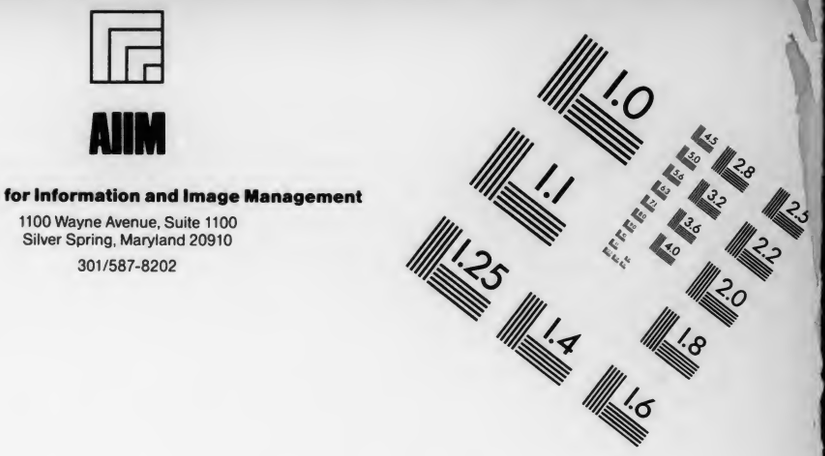
Thesis, Göttingen.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11/4
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/24/93 INITIALS BE
FILMED BY: Research Publications

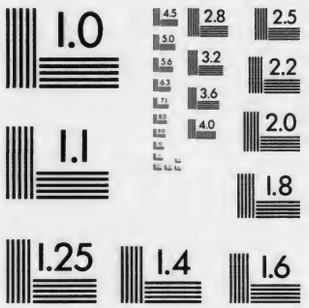




AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Augustine, St.
no. 2

AUGUSTINS ERSTER ENTWURF EINER METAPHYSISCHEN SEELENLEHRE

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT ZU GÖTTINGEN

ZWECKS

ERLANGUNG DES LIZENTIATENGRADES

EINGEREICHT VON

WILHELM THIMME

1879-

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

Vorliegende Dissertation bildet einen Teil der Arbeit, die als Ganzes unter dem Titel „Die geistige Entwicklung Augustins in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, 386—391“ in den „Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche“, Berlin, Trowitzsch & Sohn, erscheint.

Sie bringt zur Darstellung den Beweis, welchen Augustin in den Soliloquien (jenem Dialog zwischen Augustin selbst und seiner Vernunft), in De immortalitate animae und De quantitate animae für die Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele zu führen versucht hat. Diesen Schriften waren bereits voraufgegangen die Dialoge Contra Academicos, De beata vita, De ordine.

a. Die Unsterblichkeit der Seele.

In C. Ac. hatte Augustin im Kampfe mit der Skepsis sich zu der Überzeugung durchgekämpft, daß der Mensch zur Erkenntnis gelangen könne. Er selbst freilich durfte sich noch nicht rühmen, sie schon zu besitzen. In De b. v. erklärte er sich mit aller Entschiedenheit dafür, daß diese Wahrheits- oder Gottes-Erkenntnis das höchste Gut des Menschen sei. Doch durfte er sich nicht einbilden, dies höchste Gut und das selige Leben schon in Händen zu halten. Sein Schiff war zwar nach stürmischer Meerfahrt im Hafen der Philosophie angelangt, aber dieser Hafen war weit und die Landung nicht erfolgt. Noch hatte er keinen Grund gefaßt, denn nicht einmal die quaestio de anima war befriedigend beantwortet. In De ord. machte Augustin den ersten Versuch, zu sicheren Denkresultaten hindurchzudringen. Doch kam er über eine Reihe bedeutungsvoller Ansätze nicht hinaus. Er wurde sich darüber klar, daß das Weltganze einem großen Mosaik zu vergleichen ist, das man, um es recht zu genießen, im Totaleindruck auf sich wirken lassen muß. Er gab sich ferner Rechenschaft darüber, auf welchem Wege die forschende Seele zur höchsten Erkenntnis zu gelangen hoffen durfte. Auch ein Versuch oder richtiger ein Ansatz zu einem Unsterblichkeitsbeweise findet sich. Augustin geht in De ord. II_{50} von der Einsicht aus, daß es eine unsterbliche ratio gibt (ratio numerorum nämlich). Auch ich, fährt er fort, der ich unterscheide und verknüpfe (sc. denke), bin Vernunft und nicht dasjenige, wonach ich sterblich heiße (sc. Leib). Oder wenn die Seele nicht ratio sein sollte, so bedient sie sich doch ihrer und wird durch sie besser. Folglich gilt es, vom Schlechteren zum Besseren, vom Sterblichen zum Unsterblichen zu fliehen. — Für einen wirklichen Beweis hat Augustin diese Argumentation wohl selbst nicht gehalten. Denn an die Identität von ratio und anima glaubt er offenbar nicht recht; die Nichtidentität der beiden angenommen, verwandelt sich aber der Beweis in eine Mahnung. Und es bleibt ungewiß, ob man ihr auch nachkommen kann.

Aufs ganze gesehen, erschließt auch diese bunteste und an-

regendste Schrift Augustins keine sicheren Erkenntnisse. Das Problem der Theodizee wird scharf herausgearbeitet, aber am entscheidenden Punkte, bei der Frage nach der Entstehung des Bösen, macht er Halt. Seele und Gott sind die leuchtenden Punkte, auf die er im glühenden Verlangen sein der Helle noch nicht gewohntes Auge richtet. Erkannt aber hat er bis jetzt weder seine Seele noch seinen Gott, cf. Sol. I_7 quorum neutrum scio. Er weiß nun, welches das Ziel seines Studierens, Grübelns, Lebens ist; er streckt sich nach ihm, wir sehen ihn wie einen Läufer auf der Rennbahn vorwärts eilen. Er will, denkt, liebt nichts anderes, De ord. II_{52}. Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, Sol. I_5. Aber noch schwebt der Kranz in den Wolken über ihm.

Augustin erkennt in De ord., so scheint es uns, daß die Beschäftigung mit dem Problem der Theodizee noch unzeitgemäß war, daß er sich jetzt vielmehr mit gesammelter Energie den beiden großen Kernfragen der Philosophie zuwenden mußte.

Aus dieser Einsicht erwächst sein Entschluß. Augustin beginnt sein Nachdenken auf die Unsterblichkeitsfrage zu konzentrieren. Jenes Schwanken in der quaestio de anima muß nun ein Ende haben. Er ist sich bewußt, die Hand an eine gewaltige Aufgabe zu legen, ein großes Wagnis zu unternehmen, De ord. II_{43}.

Mit den Soliloquien stehen wir an einem entscheidenden Punkte der inneren Entwicklung Augustins. Nun handelt sich's darum, ob sich in dem Reich des Geistes feste Schritte tun lassen oder nicht. Alles Forschen und Sinnen bislang war nur Vorarbeit, um freie Bahn zu gewinnen. Endlich kam der kritische Augenblick, wo der Fuß die Schwelle zum Tempel der Philosophie überschreiten sollte. Tiefe Einsamkeit, solitudo mera I_1, wurde jetzt Bedürfnis.

Sehr wirkungsvoll weiß uns das erste Buch der Solil. in diese gespannte Situation zu versetzen. Denn es beginnt mit jenem großen und berühmten Gebete, dessen erste Hälfte ein Hymnus auf Gott, dessen zweite heißes Flehen ist.

Aber scheint es nicht, daß der Inhalt dieses Gebetes, besonders seines ersten Teiles, zu der geschilderten Situation nur schlecht passen will? Wir finden da eine ganze Reihe von Aussagen, nach denen Augustin bereits auf der Höhe der philosophischen Erkenntnis zu stehen scheint. Gott ist die Wahrheit, Weisheit, höchstes Leben, Seligkeit, das Gute und Schöne, intelligibles Licht, bzw. der Vater all dieser Güter, Erbauer des Weltalls, Ursprung alles Seins. Da wird gelehrt die Schöpfung aus nichts, die Wesenlosigkeit des Bösen, die Harmonie des Weltganzen, die Einheit Gottes, des Erzeugers und Erzeugten usw. Glücklicherweise hat Augustin diesen scheinbaren Widerspruch selbst

empfunden und gelöst, I_9. Hier bemerkt er nämlich, es sei ihm zweifelhaft, ob es ihm genügen könne, Gott so zu kennen, wie ihn die Vertreter der denkbar höchsten Gotteserkenntnis Plato und Plotin — vorausgesetzt, daß sie über Gott Wahres lehrten — erkannten. Denn möchten auch all ihre Lehren wahr sein, wer könne sich dafür verbürgen, daß sie, was sie sagten, auch wirklich wußten? So habe Augustin selber mancherlei in seinem Gebete vorgebracht, was er alles noch nicht wisse, sondern erst zu wissen begehre. Denn noch nicht habe er es intellektuell begriffen, sondern es nur hier- und dorther (undecumque) gesammelt und soweit als möglich gläubig angeeignet und der Erinnerung eingeprägt. Scire autem aliud est.[1])

Nun aber wolle er wissen, nicht bloß glauben. Besser wolle er Gott erkennen als seinen besten Freund Alypius, ja sich selber. Denn sowohl von seinem Freunde wie von sich selber muß er klagen, daß beide ihm im Grunde unbekannt seien. Dies Ansinnen an die Ratio scheint ihm keine Unverschämtheit zu sein. Denn, sagt er, er wisse nicht, was er am kommenden Tage speisen, aber das viel Größere, wo dann der Mond stehen werde, wisse er genau. Wiewohl ihm diese Art astronomischen Wissens den göttlichen Objekten gegenüber immer noch nicht zweifellos genug ist. Vielmehr, so sicher wolle er Gott erkennen, wie Linie und Kugel und ihre Funktionen. Hierzu bemerkt er jedoch, daß die Gotteserkenntnis mit der mathematischen Wissenschaft nur hinsichtlich der Sicherheit und nicht entfernt hinsichtlich des Genusses, den sie gewähre — einer überschwenglichen, alles andere vergessenden Freude —, verglichen werden könne, Sol. $I_{8.9}$, vgl. C. Ac. II_9.

So dürstet er nach der Wahrheit. Reichtum und Ehre sind ihm gleichgültig geworden, er verabscheut die Ehe; auch Leben und Freundschaft haben nur Wert, wenn sie mithelfen zur Weisheit. Esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas, spricht zu ihm seine Vernunft, II_1. Der körperliche Schmerz gilt ihm nur darum als Übel, weil er am Nachdenken hindert. Alle Zögerung erscheint ihm unleidlich. Impatiens est amor, nec lacrymis modus fit, nisi amori detur quod amatur, ib. Aber wenn es sein muß, will er auch die weitesten Umwege nicht scheuen. Duc age qua vis, per quae vis, quo-

[1]) Gleichwohl empfangen wir, wenn wir uns in jenes Gebet vertiefen, den Eindruck, daß Augustins Gebet eine eigentümlich produktive Kraft besitzt, daß es die Quelle nicht nur seines Mutes, seiner Zuversicht, sondern auch seiner großen Gedanken ist. Siehe Harnack. DG. III_{94}: Man hat von Fiesole gesagt, er habe seine Bilder an die Wände gebetet. Man kann von Augustin behaupten, daß seine tiefsten Gedanken über die ersten und letzten Dinge sich aus den Gebeten entbunden haben.

modo vis. Impera quae vis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me quo desidero, perventuram esse non dubitem, I_{24}. Über der Marter der scharfen Seelenprüfung bricht er in Tränen aus, und als Ratio mahnt: Cohibe te a lacrymis et stringe animum. Multum omnino flevisti et hoc omnino morbus iste pectoris graviter accipit, erwidert er: Modum vis habere lacrymas meas, cum miseriae meae modum non videam, I_{26}, cf. II_1.

Was war es, nach dessen Erkenntnis Augustin sich so sehnte? Wir wissen's schon aus De ordine und wiederholen es noch einmal mit den klassischen Worten der Soliloquien: R. Quid ergo scire vis? A. Haec ipsa omnia quae oravi. R. Breviter ea collige. A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino. Hoc est totum negotium meum, I_7, vgl. II_{27}.

Wir bewundern die ungeheuere Konzentration, die wir bei einem Manne wie Augustin, dessen Intellekt so sensibel und sprunghaft ist und so leicht ins Weite ausschweift, nicht vermuten sollten. Es kann auch nicht fraglich sein, Augustin tut sich Gewalt an. Immer wieder zwingt er sich zu systematischem Vorgehen, z. B. Sol. II_{27}.

Und dies ist es, das uns am meisten Achtung vor der Erstlingsphilosophie Augustins abnötigt, daß er sich entschlossen und ernst auf die praktisch allein bedeutungsvollen, aber auch theoretisch allein faßbaren Probleme beschränkt. Seine Art zu denken, hat nichts Träumerisches, Gnostisches. Er ist weit davon entfernt, dem Plotin auf seinen phantastisch-abstrakten Spekulationen über Nus, Weltseele etc. zu folgen. Ein Pendant zu diesen bildet erst später seine Trinitätslehre. Augustin zeigt zunächst einen verhältnismäßig guten erkenntnistheoretischen Instinkt. Nach De quant. an. 1 pflegte er häufig jene (sokratische) Sentenz im Munde zu führen, welche nach dem zu forschen untersagt, was uns zu hoch ist: Quod supra nos, quid ad nos? Dieser Instinkt ist aber nicht einer gereiften philosophischen Einsicht entwachsen, sondern dem brennenden Verlangen, bis zu zweifellosen, sei's auch noch so wenigen, idealen Wahrheiten hindurchzudringen.

An die höchste Aufgabe, die rationale Gotteserkenntnis zu gewinnen, wagt sich Augustin noch nicht. Der Erkenntnis des eigenen Ich, der Seele und speziell ihrer Unsterblichkeit, gilt zunächst sein gesammeltes Nachdenken.[1]) Es ist nicht ganz leicht, ihm auf den verschlungenen Wegen seiner Dialektik zu folgen. Doch müssen wir den Versuch wagen. Es liegt nicht viel daran, im einzelnen seine Ab-

[1]) Augustin redet im folgenden nur von der menschlichen, vernünftigen Seele, deren unveräußerlicher Besitz der Geist (mens) ist; vgl. De div. qu. 83_7.

hängigkeit von Plato oder Plotin nachzuweisen, die eine meist zufällige zu sein scheint — denn Augustin reproduziert aus dem Vollen, eigene Gedanken und Einfälle durchkreuzen und legieren sich unlöslich mit Reminiszenzen aus seiner platonischen Lektüre —, sondern wir wünschen den platonischen Grundcharakter seiner Argumentation klar zu zeichnen, ohne dabei die Originalität der Augustinischen Gedanken zu verwischen, was beides noch nicht mit der nötigen Präzision geschehen sein dürfte.

Unverkennbar tritt uns Platos Geist gleich in dem Schlußkapitel des 1. Buches der Solil. entgegen. Auf Drängen Augustins gibt nämlich Ratio vorweg einen bedeutungsvollen Fingerzeig. Zur Erkenntnis Gottes und der Seele, lehrt sie, kann man nur durch die Wahrheit gelangen. Also gilt es, zunächst (!) die Wahrheit zu erkennen, durch diese dann weiter das andere. Was aber die Wahrheit ist, sehen wir deutlich, wenn wir sie von dem Wahren unterscheiden. Duae res videntur. Die Wahrheit ist das Vorzüglichere (praestantius). Denn alles Wahre ist durch die Wahrheit wahr, wie das Keusche durch die Keuschheit keusch.[1]) Mag ein Keuscher sterben, so stirbt doch die Keuschheit selbst nicht. Ebensowenig kann, wenn etwas Wahres untergeht — der Fall wird zunächst als möglich vorausgesetzt; ein wahrer Baum, der doch auch zugrunde gehen kann, wie es scheint, dient zur Illustration —, die Wahrheit sterben. Weiter — alles, was existiert, muß irgendwo sein. Wo ist also die Wahrheit? Denn sie existiert, das ist nicht zu bezweifeln. Aber im Raum ist sie nicht, sonst wäre sie ein Körper. Wo also? Denn sie ist doch nicht nirgends. Und nun der entscheidende Satz: Sie ist keinesfalls in sterblichen Dingen. Quidquid enim est, (in aliquo) non potest manere, si non maneat illud in quo est.[2]) Die Wahrheit aber ist nicht nur, sondern bleibt auch, wie bereits gezeigt. Also muß es unsterbliche Dinge geben. Nun gibt es aber nichts Wahres ohne Einwohnen der Wahrheit. Folglich ist alles Wahre unsterblich. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia. Und ein vergänglicher Baum, desgl. Holz, Silber, ist eben nicht wahrhaft Baum, Holz, Silber.[3]) Wenn diese ratiuncula zugegeben ist, meint Ratio, sei die ganze Sache fast erledigt.

[1]) Daß alles Wahre nur durch die Wahrheit wahr sein kann, ist ein überaus beliebter Gedanke Augustins, der uns noch oft begegnet, vgl. besonders De div. qu. 83_{33}.

[2]) Das „in aliquo" habe ich eingeklammert, nicht als wäre es unecht, sondern weil es Augustins Gedanken, der hier nach dem Zusammenhang derselbe sein muß wie späterhin, wo er durchaus klar ausgesprochen wird, z. B. II_{32} ff., etwas verschleiert.

[3]) Augustin sagt auch das nicht mit solcher Bestimmtheit, aber ganz unfraglich will er es sagen. Nicht am Gedanken mangelt es, sondern nur

Dies ist Platonismus von reinster Stilart. Das Zentrum der Beweisführung bildet der Gedanke, daß die Wahrheit nicht als Begriff, sondern als reale Idee, von dem einzelnen Wahren real nicht verbal unterschieden, für sich existiert. Eine Art individueller Sonderexistenz schreibt Augustin ihr zu, denn er meint, daß man erst die Wahrheit erkennen müsse, um dann durch sie zur Erkenntnis von Gott und Seele weitergeführt zu werden. Interessant ist noch, daß Augustin hier, wie nur je ein platonischer Mystiker, unleugbar wieder beim Akosmismus angelangt ist. Alles Vergängliche ist falsch und wesenlos, nur die ideelle Welt existiert.

Wie wird Augustin von diesen Prämissen aus den Unsterblichkeitsbeweis führen? Augustin geht im zweiten Buche von der unmittelbaren Gewißheit aus, welche er von seinem eigenen Sein, Leben und Denken hat, und fragt, ob dies sein sicheres Besitztum auch in Zukunft (sc. über den Tod hinaus) vollständig und unverändert erhalten bleiben werde. Man könnte nun meinen, mit einem einzigen resoluten Schritt sei der zweifellose Beweis der Unsterblichkeit von hier aus zu erreichen, nämlich durch Verbindung des letzten Kapitels von Sol. I mit dem ersten von Sol. II. Braucht man nicht zu dem Satze, daß ich meiner eigenen denkenden wahren Existenz, unmittelbar gewiß bin, nur jene platonische Fundamentalthese, die Augustin soeben vertrat, hinzuzufügen, daß alles wahrhaft Seiende, d. h. geistig Seiende, unsterblich ist, um die ganze Sache mit einem Schlage zu erledigen? Aber damit würde der Akosmismus zum Grundprinzip erhoben, und soweit ist Augustin doch noch nicht. Mag ihm diese Möglichkeit der Lösung seines Problems aufgetaucht sein oder nicht — sie klingt in seinen Ausführungen bisweilen an —, er wählt einen komplizierteren Beweisgang. Er operiert nicht von allgemeinsten Grundsätzen aus, sondern versucht eine Art Induktionsbeweis, der freilich mit ontologischer Deduktion durchsetzt ist.

Anerkennung verdient, daß Augustin aus der Fülle der platonischen Beweise den bestechendsten, den auch Cicero (Tusc. I) in den Vordergrund treten läßt, kurzerhand und tapfer ablehnt. Große Philosophen sagen zwar, bemerkt er Sol. II_{23}, daß die Seele darum nicht sterben könne, weil sie, wohin sie auch komme, Leben verleihe. Ihm scheint aber gegen dies Argument die Tatsache zu sprechen, daß auch das Licht, welches, wo es leuchtet, die Finsternis verdrängt, wieder verschwinden kann, und zwar nicht nur, wenn es fortgetragen wird, sondern auch wenn es erlischt. In jenem Falle wäre der Tod ja ein erfreuliches Ereignis; aber wer bürgt dafür, daß nicht die zweite Möglichkeit eintreffen wird? Glücklich die Menschen, die auch, obwohl

am Wort. Der Satz lautet: Omnis falsa arbor — d. h. nach dem Zusammenhang der sinnlich wahrnehmbare Baum — non est arbor etc.

sie diese Eventualität einräumen, den Tod nicht glauben fürchten zu müssen. Keine Gründe und Bücher konnten Augustin bisher überzeugen, sich ihnen anzuschließen. Hiermit wendet er sich offenbar gegen Tusc. I, wo sich Cicero zwar, hauptsächlich durch jenes platonische Räsonnement, der Unsterblichkeit der Seele ziemlich vergewissert hält, sich aber auch für den Fall, daß sie dennoch sterben sollte, mit einer Menge von Trostgründen waffnet. Augustin beweist seine Selbständigkeit, indem er das alles ablehnt. Man beachte auch, daß er sich immer wieder von Ratio auffordern läßt, mit äußerster Vorsicht zu Werke zu gehen, sich nicht zu scheuen, gegebenenfalls bereits Zugestandenes wieder zurückzunehmen.

In Augustins eigenem Beweise wird, wie die Andeutung am Schlusse von Sol. I zeigt, „veritas“ die Hauptrolle spielen. So beginnt denn Augustin, um zuerst den Begriff derselben zu fixieren, mit einer ingeniösen Untersuchung über die Natur des Wahren und — um dieser auf Umwegen auf die Spur zu kommen — des Falschen. Zunächst stößt ihm die (sophistische) Definition auf, falsch sei, quod aliter sese habet quam videtur, wahr wäre alsdann, quod ita est ut videtur. Daraus folgte nun zwar, daß Seele existieren müßte, solange es etwas Falsches oder Wahres, ja solange es überhaupt rerum natura gäbe. Denn diese, d. h. schließlich alles Körperliche nebst Wahrem und Falschem, müßte verschwinden, wenn dasjenige, dem sie erscheinen könnte, vom Schauplatz abträte. Freilich eine Unsterblichkeit der Einzelseele wäre damit nicht dargetan, vielmehr die Seelen könnten sterben und geboren werden, successio leistete dieselben Dienste wie immortalitas. Aber jene Definition, belehrt Ratio weiter, sei überhaupt hinfällig. Denn wenn nur das existierte, was erscheine, so gäbe es keine Steine mitten in der Erde, hätten wohl verschlossene Räume keinen Inhalt, wäre im Innern eines Balkens kein Holz. Wenigstens was niemals wahrgenommen werden könne — und auch dergleichen müsse man als vorhanden setzen — könnte nicht existieren. Ferner — auch diese Annahme sei doch bedenklich — es gäbe nichts, was an und für sich (per se) wahr wäre, ein und derselbe Gegenstand, der dem einen als Holz, dem andern als Stein erscheine, könnte wahr und falsch zugleich sein, Wahrheit würde zu einem relativen Begriffe, wie die Begriffe groß und klein.

So läßt Augustin die Definition fallen und meint, dann scheine ihm, kurz gesagt, wahr zu sein, id quod est. Aber von seiner Ratio aufmerksam gemacht, daß es dann überhaupt nichts Falsches gebe,[1]) wagt er auch diese Behauptung nicht aufrecht zu erhalten, II_{3-8}.

[1]) Gerade dieses hatte aber Ratio in Sol. I_{29} bereits selber gelehrt: Omnino quidquid falsum est, non est.

Nachdem Augustin sich betend Mut gemacht hat, wird der Disput wieder aufgenommen. Es stellt sich zunächst heraus, daß alles Falsche eine gewisse Ähnlichkeit haben muß mit dem, womit es verwechselt werden kann. Wie könnte man einen Hund, sei's auch im Traum, mit einem Menschen verwechseln! Das Traumbild eines Hundes kann man wohl einen falschen Hund nennen, aber nicht einen falschen Menschen. Mit einer Fülle von Beispielen für Auge, Ohr, Geruch, Gefühl, Geschmack (Turm und Ruder, Spiegel, Gemälde, Eier, Zwillinge, Schatten, Echo, Ohrensausen, falscher Amsel- oder Krähenruf in Uhren etc.) wird dies belegt. Andrerseits darf aber auch eine gewisse Ungleichheit (dissimilitudo) nicht fehlen, um den Begriff des Falschen zu vollenden, denn zwei Gegenstände, die sich so gleichen, wie ein Ei dem andern, sind beide wahr. Augustin erscheint es zwar wunderlich und unerhört, daß so zwei widersprechende Ursachen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, zusammenwirkend das Falsche erzeugen sollen. Aber er läßt sich beruhigen. Das Krokodil ist auch das einzige Geschöpf, das beim Essen superiorem partem bewegt, und doch läßt sich seine Existenz nicht wohl bezweifeln.

Aber noch genügen die zur Charakterisierung des Falschen beigebrachten Bestimmungen nicht. Schließlich ist jeder Gegenstand irgend einem andern ähnlich und unähnlich. So wäre ja alles falsch. Und nun folgt endlich die beifällig aufgenommene Definition: Als falsch wird mit Recht bezeichnet, quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino tendit esse et non est. Diese Definition paßt auf alle eben erwähnten Beispiele. Und zwar pflegt man falsch zu nennen, was ein Besseres und Edleres imitiert. Man nennt nicht Silber falsches Blei, sondern umgekehrt Blei falsches Silber, $II_{9-17.\ 30}$.

An dieser Stelle schieben wir einen späteren Passus ein. In das Gebiet des Falschen oder, wie Augustin sich jetzt vorsichtig ausdrückt, in das Gebiet des nicht wahrhaft Wahren, des non liquidum verum, gehört der Körper sc. alles Körperliche. Denn ohne Form und Gestalt könnte er überhaupt nicht sein; aber seine Form ist nicht die wahre — sonst wäre er Geist —, sondern eine falsche, die das Wahre stümperhaft imitiert. Denn es ist doch unglaublich, wie sehr die Körperformen hinter den geometrischen Figuren, die in der Wahrheit wohnen, oder in denen die Wahrheit wohnt, an Wert zurückstehen! Blind müßte sein, wer dies nicht sieht. Im Grunde genommen unterscheidet der Körper sich also kaum von dem „inane", das als pures Nichts charakterisiert wird, wenn Augustin diese Konsequenz hier auch nicht deutlich zu ziehen wagt, II_{31} f.

Welches ist denn nun im Gegensatz zum Falschen der Begriff des Wahren? Wir erwarten zu hören, daß die früher vielleicht nur

vorläufig abgelehnte Definition wiederkehrt: Das Wahre ist das wahrhaft Seiende, das Urbild, das dann näher als das geistige Sein zu bestimmen wäre. Auf nichts anderes kann ja die Definition des Falschen als des unechten, nachgeahmten Seins hinzielen. Doch wir werden wieder enttäuscht. Augustins Denken macht eine Kurve, vielmehr, es nimmt einen neuen Ansatz. Die ganze mühsame Gedankenarbeit zur Feststellung des Begriffes des Falschen wird überflüssig, und Augustin hat gar nicht so unrecht, sich seiner Ratio gegenüber über die unverständlichen Umwege der Gedankenführung zu beschweren, II_{25}.

Augustin hat bereits die Unsterblichkeit des Wahren oder der Wahrheit festgestellt, $II_{2.\ 28}$. Ginge die Welt unter, so wäre wahr, daß sie unterginge, d. h. die Wahrheit bliebe, und ginge die Wahrheit selbst unter, so ließe sich genau das Gleiche sagen. Es ist ein Nonsens zu behaupten, die Wahrheit könnte untergehen. Diese Wahrheit, behauptet jetzt Augustin, steckt in den Disziplinen. Die Disziplinen aber haben — exemplifiziert wird an der Grammatik — ihren Wahrheitsgehalt durch die disciplina disputandi (sc. Dialektik), die eine durch sich selbst wahre Disziplin ist, II_{19} ff. Veritas und ratio disputandi werden einfach identifiziert, $II_{27.\ 32}$.[1])

Die in dieser Weise charakterisierte Wahrheit wohnt nun in der Seele und zwar untrennbar. Es gibt nämlich lösbare und unlösbare Verbindungen. Beispiele für jene sind ein an einem gewissen Orte befindliches Holz, die im Osten stehende Sonne, die bestimmte (aufgetragene) Farbe eines Gegenstandes, z. B. einer Wand; für diese die Form und species eines Stückes Holz, das in der Sonne befindliche Licht, die Wärme im Feuer und — disciplina in animo. Den Beweis für letztere Behauptung bleibt Augustin hier allerdings schuldig.

Und nun zieht er die Schlinge seines Beweises zu. Disciplina disputandi und durch sie und mit ihr die Wahrheit — est autem disciplina veritas — wohnt unabtrennbar in der Seele. Ebenso befinden

---

[1]) Die Behauptung, daß die Disziplinen nur lautere Wahrheit enthalten, muß gegen den Einwand verteidigt werden, daß durch sie, speziell die Grammatik, doch eine Menge Fabeln kolportiert werden. Ratio belehrt Augustin spitzfindig, daß manches, was in einer Hinsicht falsch ist, in einer andern wahr sein kann. Roscius z. B. war auf der Bühne eine falsche Hecuba, aber eben dadurch ein wahrer Tragöde. Ein Gemälde ist nur dann ein wahres, wenn es nicht ein wahres, sondern ein falsches Pferd ist. So mag eine Erzählung, z. B. die von Dädalus, so unglaubwürdig sein wie sie will, so ist sie doch eine wahre, d. h. richtige Fabel. Als Fabel aber wird sie gelernt. So bleibt es dabei, daß die Disziplinen nur Wahrheit enthalten. Disziplina kommt ja von discere, dies führt zum scire. Et nemo scit falsa, II_{19} ff.

sich ferner die geometrischen Figuren, die in der Wahrheit wohnen, oder in denen die Wahrheit wohnt, unzweifelhaft in der Seele, d. h. in unserm Intellekt; darum auch die Wahrheit selber. Wenn das Subjekt untergeht, so muß auch, was mit ihm dauernd verbunden ist, untergehen. Das steht felsenfest. Die gegenteilige Annahme ist geradezu monströs. Die Wahrheit aber kann nicht untergehen. Folglich ist die Seele unsterblich, $II_{22-24.\ 33}$.

Wir hören den Jubel Augustins aus den Schlußworten der Ratio klingen: Unsterblich ist also deine Seele. So glaube doch deinen Gründen, glaube der Wahrheit! Sie bezeugt durch lauten Ruf, daß sie in dir wohnt und unsterblich ist, und ihre Behausung durch keinerlei leiblichen Tod zerstört werden kann. Wende dich ab von deinem Schatten (sc. dem Körper) und kehre ein bei dir selbst. Keinen Untergang kann es für dich geben, du müßtest sonst vergessen haben, daß du nicht untergehen kannst.

Augustin hätte zum Schluß auf den Ausgangspunkt zurückgreifen können, und zwar würde es hier auf das unmittelbare Bewußtsein von der Tatsache des Denkens ankommen, wodurch die Anwesenheit der Disziplinen speziell der Dialektik, d. h. der Wahrheit, in der Seele festgestellt werden könnte. Doch er unterläßt dies, vielleicht weil es ihm eben nicht einfiel.

Es berührt uns freilich seltsam, daß die ratio disputandi — und daneben die figurae geometricae — als ewige Wahrheit zum Range einer platonischen Idee erhoben wird. Augustins damals, fast möchte man mit Retr. sagen, übertriebene Hochschätzung der Wissenschaften mag mitgewirkt haben. Aber auf dieser Erhebung der logischen und mathematischen Wahrheit zur Wesenswahrheit beruht — daran kann kein Zweifel sein — der ganze Beweis. Wie die orientalischen Christen mit den Abendmahlselementen ein *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* zu genießen glaubten, dessen Einverleibung ihnen die Auferstehung verbürgte, so ist Augustin überzeugt, daß die Seele mit der ewigen disciplina oder Wahrheit ein ihre Unsterblichkeit sicherstellendes Ferment in sich trage.

Über das Wesen dieser disciplina-veritas reflektieren Sol. übrigens nicht weiter. Ihr reales Sein ist zweifellos, das genügt. Aber kann sie auch für sich existieren, ist sie Substanz, Subjekt? Von der disciplina nimmt Augustin dies offenbar nicht an — das wäre auch zu überspannt —, sondern es steht ihm fest: Omnis in subiecto est animo disciplina, II_{24}. Gilt dasselbe auch von der Wahrheit? Es liegt immerhin nahe, da veritas, disciplina, ratio disputandi mit Vorliebe gleichgesetzt werden. Doch tun wir besser, unser Urteil zurückzuhalten — vgl. II_{32} f., wo Augustin es dahingestellt sein läßt, ob die geometrischen Figuren in

der Wahrheit seien, oder die Wahrheit in ihnen — und auf spätere Aufschlüsse Augustins zu warten.

Natürlich hat Baumann, Platos Phädon S. 81, recht, wenn er die Grundlage dieses Beweises angreift, indem er bemerkt, daß Wissenschaft (und Kunst) zwar ihrem Begriffe nach unveränderlich sind, indem z. B. die Begriffe der Geometrie jedesmal, wenn sie gedacht werden, überein gedacht werden müssen. „Aber aus dieser Unveränderlichkeit ihres Soseins, ihres Inhalts, macht Augustin eine Unveränderlichkeit ihres Seins, wie wenn ich folgern wollte: Ich stelle mir einen Freund immer in gleicher Weise vor, darum existiert er immer."

Jedenfalls bildet nicht die Tatsache des Selbstbewußtseins, sondern die Idee der Wahrheit, die Augustin sonst auch Weisheit nennt — vgl. De b. v. 34 quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? —, den Tragpfeiler des Beweises. Nicht von Augustinismus, sondern von Platonismus haben wir deshalb zu reden. Gleichwohl ist der Beweis in seiner besonderen Fassung Augustins Eigentum. Bei Plato und Plotin finden sich höchstens Anklänge.[1]) Es ist auch nicht zu leugnen, daß die Argumentation alle Kennzeichen eines scharfsinnigen Dilettantismus an sich trägt. Der Beweis ist zwar handlich, d. h. er läßt sich, die Voraussetzungen zugegeben, mit robuster Sicherheit handhaben, worauf es Augustin, der völlige Gewißheit suchte, eben ankam; aber von der Feinheit des Geistes Platos enthält er wenig. Der Beweis liegt, wie wir sagten, im Bereich des Platonismus, aber — müssen wir hinzufügen — eines stark vergröberten. Dies Urteil wird bestätigt, wenn wir in De im. an. lesen, welcher Rabulistik es bedarf, um die untrennbare Zusammengehörigkeit von Seele und Wahrheit sicher zu stellen.

Eine Frage übrigens, die zum Schluß in Sol. aufgeworfen wird, findet keine Beantwortung. Wie steht es mit den Seelen derer, die sich die Disziplinen nicht aneignen konnten, der Kinder und Ungebildeten? Sie sollte in einem dritten Buche ihre Lösung finden. Das wurde aber nicht geschrieben. Wie Augustin das Problem gelöst haben würde, läßt sich dennoch mit Sicherheit feststellen.

Es ist nämlich seine oft ausgesprochene, besonders in dem Dialog De magistro ex professo dargelegte Überzeugung, daß alle Menschen, auch Knaben und Ungebildete, die Wahrheit schon in sich tragen. Sie wohnt in ihrem Geiste, ihrer Vernunft. Manifestum est . . . omnes veras rationes in secretis eius (des menschlichen Geistes) esse, De im.

---

[1]) Man lese die bei Wörter S. 156 f. angeführten Zitate aus den Schriften dieser beiden Philosophen nach, und man wird finden, daß sich's dort um den gänzlich verschiedenen Beweis aus der Wiedererinnerung handelt.

an. 6. Mag äußere Anregung nötig sein, daß man sie finde, ihrer bewußt werde, wirklich belehren kann kein Mensch den andern, sondern veritas intus docet, s. u. Diese Gedanken würde uns Augustin in Sol. III zunächst vorgeführt haben. Aber dabei hätte er sich nicht beruhigt, sondern er würde allem Anschein nach noch einen Schritt weiter gegangen sein.

Er würde die Frage aufgeworfen haben, wie es denn möglich sei, wie es zugehen könne, daß schon Knaben und Ungebildete die volle Wahrheit, wenn auch verhüllt, in sich tragen. Die Platonische Präexistenz- und Wiedererinnerungslehre hätte ihm den Schlüssel zur Lösung dieses Problems gegeben. In De mag. freilich scheint er schon etwas anderes im Sinne zu haben. Er denkt sich dort irgendwie, etwa durch Einwohnung Christi oder des Logos, die Wahrheit vom göttlichen Lichtzentrum aus in das Innere des menschlichen Geistes hineingestrahlt. Das würde ohne Präexistenzidee möglich sein, weil der Geist selber seinem Wesen nach natura intelligibilis ist, die Wahrheit ihm also sozusagen angeboren sein kann. Dies ist die auch später im wesentlichen beibehaltene Anschauung Augustins, cf. Storz 61 ff. Völlig abgesagt hatte er damals freilich dem Präexistenzianismus noch nicht. Noch im letzten Abschnitte von De lib. arb. III_{55} ff., also nach Augustins Ordination, erscheint er mindestens ebenso plausibel wie die beiden konkurrierenden Anschauungen des Creatianismus und Traducianismus.

Ziemlich deutlich ist noch die Sympathieerklärung für die Präexistenz in De lib. arb. $I_{24.\,26}$, wenn Augustin auch bereits zu zweifeln scheint, hoc enim dubium et occultissimum est. In seinen ersten Schriften aber zeigt sich Augustin fraglos als ihren Anhänger, wenn er sich auch scheut, sie allzu handgreiflich vorzutragen. Das schließt nicht aus, daß auch seine spätere, soeben erwähnte Anschauung sich bereits angedeutet findet, die ja dem Präexistenzgedanken durchaus nicht widerspricht. Präexistenz und Wiedererinnerung werden bestimmt gelehrt in De quant. an. 34, cf. ib. 69. Evodius glaubt nämlich aus der voraufgehenden Erörterung Augustins den Schluß ziehen zu müssen, daß die Seele ewig sei, kann aber nicht begreifen, warum sie dann im Knaben so töricht und unwissend ist und keinerlei Kunstfertigkeit mit sich bringt. Eine große Frage, erwidert Augustin, habe der Freund angeregt, vielleicht gebe es überhaupt keine wichtigere. Er, Augustin, sei durchaus anderer Meinung, denn ihm scheine die Seele alle Künste mitgebracht zu haben, und Lernen infolgedessen nichts anderes als Wiedererinnern zu sein. Über die Ewigkeit der Seele, ob sie anzunehmen sei, wolle er sich zum Schluß noch verbreiten. Augustin hat dies Versprechen nicht eingelöst, vielleicht aus demselben Grunde, der es

bewirkte, daß Sol. III nicht geschrieben wurde, s. u. Retr. suchen diese Stelle nach Augustins späterem Standpunkt umzudeuten. Das ist aber ein vergebliches Unterfangen. Die Ausdrücke reminisci und recordari werden sinnlos, wenn sie sich nicht auf ein früheres, klares und bestimmtes Wissen beziehen sollen. Das kann aber nur ein vorzeitliches sein.[1])

Noch unzweideutiger ist eine Stelle in einem Briefe an Nebridius, Ep. 7, aus dem Jahre 89. Einige Leute, so heißt es da, pflegen Socraticum illud nobilissimum inventum zu verleumden, welches ans Licht gebracht hat, daß nicht gleichsam eine neue Saat ist, was wir lernen, sondern daß es durch Erinnerung ins Gedächtnis zurückgerufen wird. Sie weisen nämlich darauf hin, daß Erinnerung es mit Vergangenem, der Intellekt aber nach Plato selbst mit ewig Bleibendem zu tun hat. Darauf könne man aber, entgegnet Augustin, einfach erwidern, daß nur jene damalige (vorzeitliche) Anschauung, in der wir diese (ewig bleibenden) Dinge einst sahen, verging, als wir von ihnen loskamen (defluximus — ein vorsichtig gewählter Ausdruck!) und anderes und auf andere Weise zu sehen anfingen (während die Dinge selbst unverändert blieben). Ehe die Seele sich zur Wahrnehmung des Körpers bedient habe, belehrt er den Freund, seien ihr körperliche Vorstellungen (imaginationes) etwas Fremdes gewesen. Damals, ehe sie mit diesen trügerischen Sinnen verflochten wurde, kein Verständiger könne daran zweifeln, habe sie sich wahrlich in einer erfreulicheren Lage befunden. Damals, als sie noch nicht die Eitelkeit des Sinnenfälligen und der Sinne erdulden mußte, habe sie der Falschheit weniger gehuldigt. Wir sehen, Augustin spricht hier dem vertrauten Freund gegenüber von der Präexistenz und Wiedererinnerung als von einer feststehenden und für ihn selbstverständlichen Sache.

Von wem die Seele in diese Welt, wie in ein stürmisches Meer, gleichsam temere passimque, hinabgeworfen werde, ob von Gott, der Natur, der Notwendigkeit, oder dem eigenen Willen, gesteht Augustin in De b. v. 1 nicht zu wissen. Jetzt aber müsse ein jeder sehen, wohin er zu streben und wie er zurückzukehren habe — zurückzukehren in seine Heimat, in regionem suae originis, in den Himmel, wie er am andern Orte sagt, C. Ac. II_{22} (cf. Retr. $I1_3$, iturus, nicht rediturus, habe er sagen sollen). Von hier fällt ein bedeutsames Licht auf die bei Augustin so beliebten Redewendungen, Rückkehr zu Gott — vgl. C. Ac. II_2: Wieder-

[1]) Damit ist nun allerdings noch nicht gesagt, daß Augustin allen Ernstes für die Ewigkeit der Seele eingetreten sein würde. Denn der Begriff der Ewigkeit schließt für ihn nach De div. qu. 83_{19}, im Unterschied von dem der Unsterblichkeit, auch die Unveränderlichkeit ein, die Augustin der Seele, wie wir noch sehen werden, nicht beizulegen wagt.

erkennen Gottes — Rückkehr zu sich selbst. Ursprünglich beherbergen auch sie den Präexistenzgedanken, erst später, z. B. in Conf., sind sie Phraseologie geworden.

Einige beachtenswerte Andeutungen gibt uns noch das Schlußkapitel der Soliloquien, II_{34} ff. Es ist nur als Vorbereitung auf das geplante folgende Buch zu verstehen, wie das letzte Kapitel von Sol. I zur Vorbereitung auf Sol. II dienen sollte. Noch eine Frage möchte Augustin vor Abschluß des Buches beantwortet haben, nämlich wie sich eine wahre, intelligible Figur von einer erdachten, fiktiven, unterscheide. Diese Frage verblüfft uns nicht wenig, so unmotiviert erscheint sie. Ratio jedoch tut hierauf sehr wichtig und gar nicht verwundert. Nur der Reinste, sagt sie, könne dies begreifen. Augustin sei noch zu wenig geübt, die ganzen bisherigen Umschweife seien deshalb nur nötig befunden, um ihn hierzu tüchtig zu machen. Auf folgende Weise könne man dazu gelangen, die außerordentliche Wichtigkeit des obigen Unterschiedes einzusehen.

Man mache sich klar, wie etwas Vergessenes in die Erinnerung zurückgerufen werde. Dies könne geschehen, falls nicht das betreffende Faktum total aus unserem Geiste ausgetilgt sei, wie etwa der Umstand, daß wir möglicherweise einige Tage nach unserer Geburt lachten, durch Fragen anderer oder durch neue ähnliche oder gleiche Eindrücke, d. h. also, mit modernem Ausdruck, nicht Gedanken, nach dem Assoziationsgesetze.[1]) In solcher Lage aber befinden sich die der Wissenschaft Beflissenen, denn ihr Bestreben sei zweifellos, diese Disziplinen, die durch Vergessen in ihnen selbst gleichsam verschüttet liegen, wieder hervorzugraben.[2])

Ein gewisser Glanz, doziert Ratio weiter, blitzt schon in jenen artes (sc. Wissenschaften) auf, die hier also als eine unvollkommene Nachbildung der intelligiblen Wahrheit angesehen werden. Den Wissensdurstigen jedoch ist es unmöglich, Genüge zu finden, bis sie das volle Antlitz der Wahrheit selber erblickt. Aber — eine Gefahr, gegen welche sie stets auf der Hut sein müssen, — immer wieder fallen falsche Farben und Formen (imaginationes), gleichsam in den Spiegel ihres Denkens, deren trügerische Art dadurch erwiesen wird, daß sie sich verändern, wenn man sozusagen den Spiegel vorschiebt, während doch das Angesicht der Wahrheit una et immutabilis bleibt. So geschieht es z. B. beim geometrischen Denken, daß man sich verschiedene

[1]) Ausführlicher über die Wiedererinnerung durch Assoziation spricht Augustin De mus. VI_{22}, vgl. Siebeck, a. a. O. S. 173.

[2]) Also auch hier die Wiedererinnerungslehre, die auf der Präexistenzvorstellung beruht. Vgl. auch De im. an. 6, wo oblivio und imperitia gleichgestellt werden.

Quadrate von bestimmter Größe vor Augen stellt, statt sich an jenes (ideale, im Präexistenzzustand geschaute) Quadrat, das Urbild aller dieser, zu halten. Rein geistig aber (sc. aus der Anschauung des Urbildes abstrahiert) sind Einsichten wie diese, daß eine wahre Kugel eine wahre Ebene nur in einem Punkte berühren kann, daß in einem Kreise, auch einem kleinen, sich unzählig viele Durchmesser ziehen lassen, gegen welches beides der Augenschein spricht. Doch dies soll ausführlicher und schärfer erörtert werden, wenn in dem folgenden Teil die Untersuchung de intelligendo begonnen wird, nachdem in ihm die letzten Bedenken bezüglich der Unsterblichkeit der Seele beseitigt sind.[1]) Dann dürfte sich auch herausstellen, daß nicht zu befürchten sei, daß die Seele zwar nicht selbst sterbe, aber nach dem Tode des Leibes die vielleicht schon gefundene Wahrheit wieder vergesse.

Wir sehen, die scheinbar wunderliche, nicht hierher gehörige Frage zu Anfang des Kapitels bekommt nun einen guten Sinn. Wir merken nämlich, daß Augustin im projektierten dritten Teil der Soliloquien eine umfassende Darlegung über den menschlichen Intellekt zu bieten beabsichtigte und beweisen wollte, daß das wahre wissenschaftliche Denken zur intelligiblen Anschauung, die die Seele im vorzeitlichen Dasein besaß, zurückführt, also nichts anderes ist als Wiedererinnerung. Speziell auf dem Gebiete der mathematischen Erkenntnis plante er, wie es scheint, seinen Beweis zu führen.[2]) Bei der Gelegenheit konnte dann auch nebenbei das letzte oben erwähnte Bedenken gegen die Unsterblichkeit der Seele leicht gehoben werden.

Es ist möglich, daß Gründe der Opportunität Augustin hinderten, mit diesen Gedanken an die Öffentlichkeit zu treten. Sie waren dem adoptierten Christentum allzu fremd. Vielleicht haben ihm auch andere Leute abgeraten, dergleichen zu publizieren.[3]) Nur dem vertrauten

[1]) Der Wortlaut dieses Satzes ist folgender: Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intelligendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum.

[2]) In prägnantester Zusammenfassung bringt Augustin diese Gedanken wirklich in seiner nächsten Schrift vor, siehe De im. an. 6; doch nur im flüchtigen Vorbeistreifen. Vielleicht kannte er schon damals — für spätere Zeit läßt sichs nachweisen — Platos Menon.

[3]) Möglicherweise unterließ er es aus Rücksicht auf Ambrosius. Denn er stand kurz vor der Taufe. Man beachte das dem Ambrosius Sol. II_{36} in gewählten Worten gespendete Lob, welches wahrscheinlich macht, daß Augustin dem Bischof seine Schrift zuzuschicken beabsichtigte, vielleicht um ihn zu provozieren, sein geklärtes und gefestigtes Urteil über die Unsterblichkeitsfrage dem Suchenden nicht vorzuenthalten.

Freunde gegenüber sprach er diese seine letzten Gedanken, die für ihn, nach Sol. II$_{34}$ f., von außerordentlicher Bedeutung waren, unumwunden aus. Aber der Hauptgrund der scheuen Zurückhaltung Augustins ist doch wohl ein anderer. Er empfand vermutlich, daß es ihm nicht gelingen konnte, sich dieser hochspekulativen, metaphysischen Gedanken wirklich zu vergewissern. Dazu war er ja, wie er sich von der Vernunft vorhalten lassen muß, weder rein noch geübt genug. Um Gewißheit aber war es ihm einzig zu tun, des Probablen war er satt, den Glauben endgültig hinter sich zu lassen, war er fest entschlossen. Auch das fehlende dritte Buch der Soliloquien scheint ein Beweis dafür zu sein, daß Augustin noch jetzt und gerade jetzt um die Grundpositionen der Wahrheit rang, noch unfähig, sich ihrer in ihren Tiefen und Höhen ganz zu bemächtigen.

Statt in der angedeuteten Weise seine Gedanken zum Abschluß zu bringen, unterzog Augustin in De im. an. den in Sol. II gelieferten Beweis einer scharfsinnigen Nachprüfung, um ihn noch zwingender zu gestalten und einige aufsteigende Bedenken zu zerstreuen. Ihn gelüstete nicht, zu fernen metaphysischen Höhen emporzufliegen, sondern noch unumstößlichere Gewißheit war sein Begehr. Es lag ihm unendlich mehr daran, seiner eigenen Unsterblichkeit gewiß zu werden, als ein großzügiges philosophisches System zu konstruieren. Doch gab er, wie es scheint, seinen spekulativen Plan für Sol. III einstweilen noch nicht auf. Das neue Schriftchen sollte für ihn, wie er Retr. I 5$_1$ schreibt, ein commonitorium sein propter Soliloquia terminanda.

Er selbst hat seine Schrift später wegen ihrer „verschrobenen und gedrängten“ Beweisführung dunkel gefunden. Er nennt sie ermüdend und meint, er könne sie selbst kaum verstehen. In der Tat bietet sie einige Schwierigkeiten. Die ausführliche Analyse Wörters enthält nicht wenig Mißverständnisse und Unklarheiten, und auch die ziemlich zuverlässige aber zu summarische Inhaltsangabe bei Baumann S. 80 ff. und das eingehendere, aber Augustins Gedanken zersplitternde, Referat bei Heinzelmann (Jahrb. d. Akad. zu Erfurt, N. F. 20. 1894, S. 65 ff.) befriedigen noch nicht. Versuchen wir, die Grundgedanken des geist- und sentenzenreichen Büchleins in aller Schärfe herauszuheben. Augustin leistet in ihm dreierlei, er wiederholt und vervollständigt das Argument der Soliloquien, das auch hier die zentrale Stellung einnimmt, er besiegt die aus der Tatsache der Veränderlichkeit der Seele erwachsenden Schwierigkeiten und führt schließlich versuchsweise einige neue Argumente ins Feld.

Weilen wir zunächst bei dem ersten Punkte, indem wir die zusammengehörigen, nicht ganz glücklich geordneten Gedankengruppen aneinander fügen. Ein eigentümlicher Fortschritt Sol. gegenüber zeigt

sich darin, daß nunmehr disciplina — daneben ungefähr gleichbedeutend ars — deutlich von veritas unterschieden wird. Jene kann auf keinen Fall für sich, sondern nur im lebendigen Menschengeist bestehen; was diese anlangt, so entscheidet Augustin anfänglich noch nicht, ob ihr eine selbständige Substanz zukomme, um im weiteren Verlauf seiner Ausführungen keinen Zweifel darüber zu lassen, daß seine Überzeugung in der Tat dahin neigt. Eine wunderliche Mittelstellung zwischen disciplina, ars auf der einen, veritas auf der andern Seite nimmt ratio ein. Sie hält sich in beiden Lagern auf, am liebsten aber augenscheinlich in dem des reinen Seins.

Irgendwo, so beginnt Augustin, muß die disciplina — und nicht minder ratio numerorum, durch welche jede ars ihren Bestand hat, — sein; denn sie existiert nun einmal. Sie kann aber nur sein in dem, was vernünftig denkt, was lebt und lernt, d. h. im Geiste des Menschen, bzw. des Artisten. Und zwar ist sie vom Geiste untrennbar, wie dies am Beispiel der ars oder ratio — man kann die „Kunst“ nämlich einen coetus rationum oder ebensogut una ratio nennen — nachgewiesen wird. Wenn man die „Kunst“ nämlich vom „Künstler“ trennen wollte, so müßte sie entweder außerhalb seines Geistes existieren — das kann sie nicht, denn nur das vernünftige Leben ist ihre Behausung, und nur in der Seele sind Leben und Vernunft geeint —; oder sie müßte lernen, sich nirgendwo aufzuhalten, was sie ebenfalls nicht fertig bringt, da sie ist und zwar unveränderlich ist; oder sie müßte beständig von Geist zu Geist übergehen. Im letzteren Falle würde man die „Kunst“ nur lehren können, wenn man selbst ihrer verlustig ginge. Nur wenn ein „Künstler“ vergäße oder stürbe, könnte seine „Kunst“ sich andern mitteilen, eine absurde Annahme. Die menschliche Seele also ist der bleibende Wohnort der Wissenschaft. Es schadet nichts, wenn der Geist seinen intellektuellen Besitz gelegentlich vergißt, denn solches Vergessen ist vorübergehend. Aber selbst völliges Vergessen, oblivio, ja imperitia, hindern nicht, daß die ewige Wahrheit der Menschenseele eingeprägt ist und bleibt. Disciplina, ars aber sind unveränderlich. Denn niemand kann leugnen, daß z. B. der Durchmesser stets die längste Linie im Kreise ist. Alles aber, in welchem sich etwas immer befindet, muß gleichfalls immer sein. Denn das Immerwährende (disciplina, ars) leidet nicht, daß ihm das entzogen werde, in welchem es sich immer befindet, De im. an. 1. 5 f.

Etwas komplizierter gestaltet sich der Beweis, wenn man statt mit den Begriffen disciplina, ars (ratio) mit den andern, veritas oder verum (ratio) operiert. Das geschieht in De im. an. 2. 10 f. 17. Denn nun ist es fraglich, ob die betreffende Idee — wir dürfen uns ruhig dieses platonischen Ausdrucks bedienen — sich nicht von der Seele

trennen (bzw. getrennt werden) und eine Sonderexistenz annehmen kann. Doch Augustin ist auch in diesem Falle um einen Beweis nicht verlegen.

Er wirft also das Problem auf, ob jenes Wahre, das der Geist ohne Dienstleistung des Körpers anschaut, und das möglicherweise mit ratio zu identifizieren ist, durch sich und für sich oder nur im menschlichen Geiste existiert (Realismus oder Nominalismus). Er läßt uns nicht darüber im unklaren, daß er sich für die erste Seite der Alternative entscheidet. Aber so oder so, jedenfalls bestehen drei Möglichkeiten. Entweder ist animus das Subjekt, in welchem jenes Wahre wohnt, oder das Wahre ist Subjekt und in ihm wohnt animus. In beiden Fällen aber ist animus unsterblich. Denn im ersten trägt der Geist etwas Unveränderliches in sich, das sich nicht von ihm trennen kann, weil es keine eigene Substanz besitzt, im zweiten trägt etwas Unveränderliches den Geist in sich, und müßte sich also durch Verlust desselben unweigerlich verändern. Bleibt die dritte Möglichkeit, daß Geist und Wahrheit beides Substanzen sind. Und das ist offenbar Augustins eigentliche Meinung, denn er nennt später die Wahrheit res, essentia, substantia; die Seele aber ist selbstverständlich Substanz, cf. De quant. an. 2. Nun, dann wäre eine Trennung vielleicht vorstellbar; doch gleichwohl ist sie ausgeschlossen. Denn welche Macht könnte sie erzwingen? Eine körperliche, die an Rang und Ursprung niedriger steht als die Seele selbst, unmöglich. Eine psychische ebensowenig. Ein mächtigerer Geist auch nicht; denn wie sollte er, wenn er selbst die Vernunft besitzt, einen andern von ihr trennen wollen, und, wenn er sie nicht besitzt, von ihr trennen können? Oder sollte Ratio selbst sich mit Vorbedacht vom Geiste trennen? Nein, sie kennt keinen Neid. Und je mehr sie selbst Sein besitzt, um so mehr hat sie auch die Tendenz dem mit ihr Verbundenen Sein zu verleihen. Anzunehmen aber, daß der Geist selbst sich von der Vernunft trennen könnte, wäre nur dann nicht absurd, wenn sich überhaupt nicht im Raume befindliche Dinge trennen ließen, si ulla ab invicem separatio posset esse rerum quas non continet locus; das ist aber nicht der Fall. Diese letztere Erwägung genügt allein schon, um die Trennung unter allen Umständen als unmöglich zu erweisen. Aber könnte nicht der Geist, wenn nicht von jenem seinem Lebensprinzip getrennt, so doch einfach ausgelöscht werden? Nein, da die Vernunft selbst wegen ihrer höchsten Unveränderlichkeit höchstgradiges Sein besitzt, zwingt sie auch den Geist, so lange sie mit ihm verbunden bleibt, zu sein. Die Trennung aber ist, wie gezeigt, unmöglich. Also bleiben animus und ratio-veritas ungeschieden, und ersterer ist notwendig unsterblich.

Wir sehen, der Beweis der Solil. ist kunstvoll zerspalten. Doch

tragen die beiden so entstandenen Hälften den gleichen Grundcharakter. Für den Unsterblichkeitsbeweis bedeuten disciplina und veritas genau dasselbe. Auch die erstere, obwohl ihr die Substanzialität fehlt, ist eine wahrhaft und ewig existierende, nur nicht für sich existierende Realität. Die letztere freilich ist mehr, sie ist, um es kurz zu sagen, Gott, und ihre unlösliche Verkettung mit der Menschenseele bedeutet zwar nicht den Pantheismus — sonst müßte die Identität von veritas und anima behauptet werden[1]) —, aber ist nicht weit vom Pantheismus entfernt. Doch darauf kommt es für unsern Unsterblichkeitsbeweis wenig an. Für diesen genügt es, daß die Seele ein Ferment ewigen Lebens — sei es, welches es wolle, — in sich trägt.

Wir wenden uns zu den Einwänden gegen die Unsterblichkeit der Seele. Der schwerste von allen und fast der einzige, der Augustin zu schaffen macht, und ihm, wie es fast scheint, erst während der Niederschrift von De im. an. in seiner vollen Bedeutsamkeit zum Bewußtsein gekommen ist, leitet sich her aus der Veränderlichkeit des menschlichen Geistes. Augustin bringt sich da selbst von Anfang an in eine schlimme Situation.

Er sucht nämlich in De im. an. zu zeigen, daß der Geist nicht eine „Harmonie" des Körpers sein kann. Denn als unabtrennbare Harmonie würde er keinen Sonderbesitz haben, der dem Körper nicht auch eigen wäre. Er besitzt aber die ratio, deren der Körper nicht teilhaftig ist. Der Körper aber (infolgedessen auch die Harmonie des Körpers) ist veränderlich, ratio dagegen unveränderlich (Beweis: die Zahlenverhältnisse). Also kann der Geist nicht Harmonie des Körpers sein, denn: Nullo modo autem potest, mutato subiecto (d. h. wenn der Geist, als Harmonie des Körpers, sich veränderte), id quod in eo est inseparabiliter (die unveränderliche ratio) non mutari. Dieser Grundsatz nötigt nun offenbar, die Unveränderlichkeit der Vernunft vorausgesetzt, auch die Unveränderlichkeit der Seele anzunehmen. Erst recht müßte sie natürlich unveränderlich sein, wenn sie mit ratio identisch sein sollte. Ja, Augustin scheint die Unveränderlichkeit des Geistes bestimmt zu behaupten. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Nach dem Zusammenhang kann man unter den res immutabiles nicht gut etwas anderes verstehen als ratio und animus. Oder sollte doch ratio allein gemeint sein? Wirklich macht Augustin in De im. an. 3. 4 einen merkwürdigen Versuch,

[1]) Auch mit dieser Möglichkeit hat Augustin wenigstens vorübergehend gerechnet. De im. an. 2 setzt nämlich auseinander, daß die Unsterblichkeit der Seele von vornherein feststehe, falls diese mit der substanziellen ratio zu identifizieren sei.

die Unveränderlichkeit der Seele durch psychologische Reflexionen als plausibel zu erweisen.

Daß animus Bewegung verursache, räumt er ein, sei selbstverständlich. Aber das Problem müsse erst noch aufgeworfen werden, ob er nicht nur bewege, sondern auch bewegt werde, mit andern Worten mutabilis sei. Denn bewegt werden, nicht bewegen, bedeute veränderlich sein.

Augustin behauptet nun, es gebe in der Tat bewegende Kräfte, die selbst unbewegt, unveränderlich bleiben. Zu ihnen gehöre zweifellos constantia, die wie alle Tugenden handelndes, d. h. bewegendes Prinzip, aber daneben, dem eigenen Begriffe gemäß, unveränderlich sei. Es scheine freilich auf den ersten Anblick, daß das Bewegende auch selbst veränderlich sein müsse, denn die Bewegung vollziehe sich im Raume, weswegen das Bewegte, der bewegte Körper, nie eine vollkommene Einheit bilden könne, und in der Zeit, also in einer Reihe von Akten, die in bestimmten Intervallen succedieren, und wenn auch nur die kürzeste Silbe ausgesprochen werde. Aber man müsse bedenken, gibt Augustin dagegen zu erwägen, daß keine Handlung ausgeführt werden könne, ohne daß in jedem Stadium derselben die Erinnerung an das bereits Geleistete und die Erwartung des noch zu Leistenden vorhanden seien. In der stets der Gegenwart angehörigen Intention des Handelnden sollen nach Augustin die verschiedenen Momente der Handlung vereinigt vorliegen. Die Intention des Handelnden, bzw. Bewegenden, umschließe also mehreres, noch dazu der Vergangenheit und Zukunft Angehöriges, in dem gleichen gegenwärtigen Moment, während dies dem Bewegten niemals glücke. Es sei demnach sehr gut vorstellbar, daß es etwas unbewegt Bewegendes geben könne.

Tatsächlich behauptet hat Augustin bislang Unbeweglichkeit nur für die constantia,[1]) doch scheint er mit den letzten psychologischen Bemerkungen einen Beweis für die Unbeweglichkeit auch des Geistes anbahnen zu wollen. Denn so viel gilt ihm nun bereits für ausgemacht: Non igitur si qua mutatio corporum movente animo fit, quamvis in eam sit intentus, hinc eum necessario mutari et ob hoc etiam mori arbitrandrum est. Aber er wagt doch nicht an Stelle der vor-

[1]) Darauf, daß die Tugend der constantia doch wohl nirgend anders als im Geiste wohnen kann, und infolgedessen der mit dieser Tugend ausgerüstete Geist, sei es ganz und gar, sei es etwa in seinem Kerne, als unveränderlich erwiesen werden könnte, auf diesen naheliegenden und für ihn brauchbaren Gedanken scheint Augustin nicht zu reflektieren. Er redet so von der constantia, als hätte sie nichts mit der Seele zu schaffen.

sichtigen Begründung der Möglichkeit die kecke Behauptung der Wirklichkeit treten zu lassen. Im Gegenteil, er gibt, wie es den Eindruck erweckt, etwas kleinlaut zu — und damit werden die voraufgehenden Bemühungen ziemlich überflüssig —, daß die aktive Bewegung dem Geiste doch wohl auch eine gewisse Veränderung verursachen möge. Dies sei aber nicht so schlimm, tröstet er sich, denn Veränderung sei noch längst kein Untergang. Nicht einmal für den Körper bedeute jedes Bewegtwerden durch irgend eine Handlung oder durchs Alter gleich Tod und Untergang.

Wir sehen, wie sich Augustins Gedanken offenbar noch im Flusse befinden.

Welche Erwägungen ihn veranlaßten, auf die Unveränderlichkeit des menschlichen Geistes zu verzichten, bzw. sie wieder fallen zu lassen, wird uns deutlich in De im. an. 7. Er erklärt dort nämlich, es sei nicht zu leugnen, daß der Geist bald weise, bald töricht sei.[1]) Es gebe ferner körperlich bedingte (durch Krankheit, Alter, Schmerz etc.) und rein psychische (durch Begierde, Furcht, Freude, Studium entstandene) Veränderungen der Seele.[2]) Aber trotz all dieser soll, wie Augustin verwegen behauptet, seine obige These: Mutato subiecto omne quod in subiecto est necessario mutari, bestehen bleiben. Denn es gebe eine doppelte Art der Veränderung, die man am Wachs studieren möge. Dies könne nämlich schwarz oder weiß werden, quadratische oder runde Form annehmen, hart oder weich, warm oder kalt werden, es bleibe doch was es sei. Es höre erst dann auf Wachs zu sein, wenn es im Feuer verdampfe. Also allein diese Art der Veränderung (d. h. die wesenzerstörende) sei zu fürchten. Sie müßte aber, wenn sie der Seele widerführe, die unlösliche Verbindung mit der unveränderlichen Vernunft lösen. Doch das sei undenkbar, denn diese Verbindung bestehe nun einmal, und ratio sei und bleibe immutabilis, De im. an. 7—9.

Wir sehen, Augustin hat, um das gefährliche Gegenargument niederzuschlagen, keine andere Waffe als den oben reproduzierten künstlichen Beweis. Wir müssen aber zweierlei feststellen, 1. daß seine mehrfach erwähnte These: Mutato subiecto etc. rettungslos hingefallen ist, wie sie sich ihm denn auch von selber unter der Hand umformt: Prorsus nullo pacto non existente — statt mutato — subiecto suo,

[1]) Wie ist dies zu verstehen? Denkt Augustin an den individuellen Geist, so muß wohl die Präexistenzvorstellung zu Hilfe genommen werden. Aber vielleicht hat er auch die Weltseele im Auge, die im einen Individuum weise, im andern töricht ist.

[2]) Ob in Wirklichkeit solche rein seelischen Veränderungen, und nicht vielmehr bloß physisch bedingte anzunehmen seien, erklärt Augustin später De im. an. 9 freilich für sehr fraglich.

immutabilis ratio permaneret, De im. an. 9, und 2. daß es sehr nahe liegt, dem Gleichnis vom Wachse die bedenkliche Wendung zu geben, daß etwas, was sich färben, kneten, wärmen und erweichen läßt, vermutlich auch unter Umständen verdampfen wird, mit andern Worten, daß aus der umformenden Veränderung schließlich die wesenzerstörende folgen möchte. Doch auf dergleichen Erwägungen läßt Augustin sich nicht ein.

Übrigens sieht Augustin sich genötigt, nicht nur die Möglichkeit einer mutatio,[1]) sondern sogar eines defectus zuzugeben. Omnis autem defectus tendit ad nihilum, sc. ad interitum. Diese Seinsverringerung werde der Seele zuteil durch stultitia, vgl. De im. an. 18: In defectu quodam esse animum stultum. Gleichwohl werde das Nichts, wenn die törichte Seele sich ihm auch zuwende, niemals erreicht. Denn nicht einmal der Körper könne völlig vernichtet werden. Dies müßte nämlich geschehen, entweder durch fortschreitende quantitative Verringerung seiner moles, bis endlich nichts übrig bleibe, oder durch Entziehung dessen, was das eigentliche Sein des Körpers ausmache, seiner species, seiner Form. Beides aber sei ausgeschlossen. Denn man möge den Körper zerteilen, so oft, und von ihm abschneiden, so viel man wolle, stets werde ein Rest bleiben. Und seine Form könne ihm ebenfalls nicht entzogen werden, denn jene unkörperliche Kraft oder Natur, welche die Körperwelt hervorgebracht, d. h. ihr die Form verliehen habe, könne nicht umhin, das Geschaffene auch zu schützen. Denn da sie sich nicht räumlich bewege, könne sie sich auch nicht von dem im Raum befindlichen Körper trennen, gemäß jenem oben ausgesprochenen Grundsatze, daß nicht räumliche Verbindungen unlösbar sind, De im. an. 12 ff.

Was mag sich Augustin nur, fragen wir nebenbei, unter dieser unkörperlichen, schöpferisch tätigen Natur und Substanz vorstellen? Warum sagt er es nicht deutlich? Gott etwa? Dann würde er behaupten, daß Gott mit der durch ihn ins Dasein gerufenen Körperwelt untrennbar verbunden sei, das wäre stoischer, keineswegs neuplatonischer Pantheismus. Aber dies ist Augustins Meinung nicht, wie aus De im. an. 24 f. hervorgeht. Hier lehrt er nämlich, daß vom höchsten Sein dem Körper durch Vermittelung der Seele (per animam) die Gestalt, d. h. das Dasein, mitgeteilt werde, ähnlich De mus. $VI_{7.\,44}$. „Der Geist ist's, der den Körper baut." Die körperliche Welt als Ganzes so gut wie der Leib eines jeden Lebewesens existieren und bestehen also da-

[1]) Hier sei nebenbei bemerkt, daß in Augustins späteren Schriften die Veränderlichkeit der Seele als durchaus selbstverständlich angesehen wird. Siehe z. B. De mus. $VI_{37.\,40}$. De lib. arb. $II_{14.\,34.\,45}$ u. ö. De ver. rel. 18. 44.

durch, daß sie beseelt werden.[1]) Es kann also kein Zweifel sein, daß Augustin unter der vis et potentia, die universum corpus hervorgebracht hat und erhält, nichts anderes als die Weltseele versteht, die ja auch nach Plotin schöpferisches oder vielmehr gestaltendes Prinzip ist (s. Zeller III^2_{604} ff.). Vgl. noch De ord. II_{30} (quae usquequaque est anima) und De ver. rel. 22.

Also, um von unserer Abschweifung zurückzukehren, jene unkörperliche Kraft, die Weltseele, kann niemals zulassen, daß ihr Produkt und Substrat, die Körperwelt, der Gestalt völlig entbehre. Die tatsächliche mutabilitas des Körpers widerspricht dem nicht, denn sie bewirkt nur, daß er in geordneter Bewegung von Gestalt zu Gestalt übergeht (ordinata mutabilitas), ib. 15. Behält aber sogar der Körper in gewisser Weise Gestalt und Dasein, so gilt dasselbe natürlich erst recht von der Seele, die besser und lebendiger als der Körper und ihm weit vorzuziehen ist. Schluß a minori ad maius. Denn, quilibet animus cuilibet corpori praeferendus est, dies zu betonen wird Augustin nicht müde.

Augustin vertritt an dieser Stelle zwar nicht die Ewigkeit, wohl aber die Unvergänglichkeit der körperlichen Welt, eine Ansicht, die ja fast die gesamte alte Philosophie, so auch Plotin, von dem Augustin sie vielleicht übernommen hat, teilt. Zu dem christlichen Dogma will sie freilich schlecht passen.[2]) Übrigens hat sie durchaus keine zentrale Bedeutung für Augustin. Denn jetzt handelt sich's allein um die Unsterblichkeit der Seele. Um diese gegen einen gefährlichen Einwand zu verteidigen, rafft er unbesehen alle Schutzwaffen auf, die sich ihm eben bieten.

Die nun folgenden Gedanken (De im. an. 15—19) bringen wir, so eng sie sich an das vorige anschließen, der Übersichtlichkeit wegen, am besten unter einen neuen Gesichtspunkt und betrachten, wie Augustin seinem Hauptbeweise mit noch weiteren Argumenten zu Hilfe kommt. Jener aus der Unvergänglichkeit des Körperlichen entnommene Beweis, den wir schon vorwegnahmen, weil er zu fest in einen andern Gedankenzusammenhang eingefügt war, könnte hier den ersten Platz einnehmen.

Im Anschluß daran stellt Augustin folgende Alternative auf. Entweder ist der Geist per se ipsum, d. h. ipse sibi causa existendi est. Dann ist der Unsterblichkeitsbeweis ohne weiteres fertig. Der Geist ist

[1]) Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter ut mundus, sive particulariter ut unumquodque animal intra mundum.

[2]) Noch einmal, in De ver. rel. 22, kehrt der gleiche Gedanke, sehr abgeblaßt freilich und kaum noch zu greifen, wieder. Auch hier scheint Augustin nur ein relatives Sterben des Körpers zuzugeben.

notwendig unsterblich und kann nicht untergehen, quia nihil se deserit, De im. an. 15. Aber Augustins wahre Meinung bringt diese Hypothese nicht zum Ausdruck (gegen Wörter S. 176). Denn es steht ihm fest, daß die Seele ein Mittleres ist zwischen dem höchsten Leben, der unveränderlichen sapientia und veritas, und dem niedersten, das von ihr belebt und gestaltet wird, dem Körper, und daß die Seele die Form, welche sie dem Körper aufprägt, von dem höchsten Gut, der höchsten Schönheit empfangen hat, ib. 24 f. Sie hat ihr Sein nach Augustins Meinung zweifellos von oben her.[1])

Muß man sich demnach für die andere Seite der Alternative entscheiden und die Abstammung der Seele von jener „Wahrheit" vertreten, so könnte sie vielleicht durch das Gegenteil der Wahrheit vernichtet werden. Betrachtet man nun die Wahrheit als Wahrheit, d. h. nach ihrem begrifflichen Gehalt, so ist ihr Gegenteil falsitas. Diese kann freilich täuschen, und das ist schlimm, doch täuscht sie nur das Lebende, bringt deshalb den Geist auf keine Weise zu Tode. Betrachtet man sie aber als höchstes Sein, so kennt sie überhaupt kein contrarium. Also gibt es nichts, das der Seele ihr Dasein, welches sie der Wahrheit verdankt, nehmen könnte. Mag die Seele durch Abwendung von der Wahrheit die Weisheit verlieren,[2]) das Dasein nimmer. Vorausgesetzt nur, müssen wir einschränken, daß veritas sich nicht selbst von der Seele abwendet. Diese Möglichkeit wird hier nicht mehr in Erwägung gezogen, De im. an. 18 f.

Doch Augustin hat sich noch immer nicht genug getan. Wenn er auch nicht annehmen mag, daß die Seele ihr Sein von sich selber habe, so stellt er doch nachdrücklich fest, daß sie belebendes Prinzip ist, vivificans anima. So kann er doch noch jenen platonischen Satz verwerten, daß nulla res seipsa caret. Damit ist der allerdings sowieso absurde Einwand, daß die Seele zwar nicht ihr Sein, aber vielleicht ihr Leben verlieren könnte, abgewiesen. Dies ist nun ganz ausgeschlossen. Denn die Seele selbst ist vita quaedam oder geradezu: Vita est animus, cf. auch De b. v. 7. Könnte sie ohne Leben sein, wäre sie nicht animus, sondern animatum aliquid. Wenn sie doch stürbe, indem nämlich das Leben sie verließe, so wäre vielmehr das von ihr ausscheidende

[1]) In De quant. an. 2. 78 wird Gott ausdrücklich Schöpfer der Seele genannt, und in De mus. VI_{40} heißt es geradezu: Cum anima ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi est, a Deo sit etc. De div. qu. 83_1: Non igitur, cum a veritate (veritas auch hier = Gott) anima est, a se ipsa est. Siehe auch Augustins entrüstete Polemik gegen die Manichäer, welche lehrten, daß Gott und die Seele dieselbe Natur seien, De Gen. c. Man. II_{38} f.

[2]) Hier treten die Begriffe veritas und sapientia einmal auseinander.

Leben die wahre Seele. Oder sollte das Leben — wofür wir, da Augustin die Ausdrücke wechseln läßt, auch die Seele einsetzen können; nichts als temperatio (früher De im. an. 2 hieß es harmonia) = Stimmung des Körpers und also an ihn gebunden sein? Dagegen spricht, daß man beim Nachdenken sich möglichst vom Körper abkehrt; das wäre unmöglich, wenn der Geist gleichsam forma vel color des Körpers wäre. Also animus — vita sind dem Leibe gegenüber selbständig und brauchen, so müssen wir Augustins Ausführungen ergänzen, nicht mit ihm zugrunde zu gehen, De im. an. 16 f.

Dieser ganze Gedanke ist aus Platons Phädon oder wahrscheinlicher dem Essai Plotins über die Unsterblichkeit herübergenommen. Aber er ist nicht klar ausgestaltet. Denn die Ausdrücke animus und vita werden zwar promiscue gebraucht und gelegentlich identifiziert, aber im Grunde genommen ist für Augustin die Seele nur eine Art Leben, vita quaedam. Jedenfalls aber ist sie nur abgeleitetes, von jener summa vita, Weisheit und Wahrheit, herstammendes nicht ursprüngliches und selbständiges Leben. Darum beabsichtigt Augustin auch nicht, mit seinem Argument, das fortdauernde Sein der Seele zu beweisen — dann müßte die Seele causa sui und durch sich selbst sein, die in De im. an. 15 erwogene Möglichkeit, — sondern er begegnet damit nur dem subtilen Einwand, daß die Seele vielleicht das Sein behalten, aber das Leben verlieren könnte.[1]) Nein, entgegnet er hierauf, solange die Seele ist, lebt sie auch. Der Möglichkeit des „Erlöschens" der Seele kann also Augustin nicht durch den Hinweis darauf, daß sie Lebensprinzip ist, begegnen. Sondern da hilft allein, wie wir gesehen haben, ihre unlösliche Verbindung mit der ratio — veritas, ib. 11, cf. Sol. II_{23}.

Es ist noch zu bemerken, daß der Passus De im. an. 16 f., wo der letzterwähnte Gedanke entwickelt wird, nur ein den Zusammenhang sprengendes Zwischenstück bildet. Denn De im. an. 15 bildet die eine Seite der oben angeführten Alternative und erst 18 die andere. Kurz, in ihm den Kern des Augustinischen Unsterblichkeitsbeweises finden zu wollen, wie Wörter zu tun scheint, zeugt von keinem tiefen Eindringen in den Gedankenzusammenhang unseres Schriftchens.

Zum Schlusse erörtert Augustin noch ganz ernsthaft und mit Aufwendung alles Scharfsinns das wunderliche Problem, ob nicht die Seele, die, wie gezeigt, nicht völlig untergehen kann, sich nicht in ein tieferstehendes Wesen, d. h. also in einen Körper, verwandeln könnte.

[1]) Diese vorsichtige Einschränkung scheint Augustin übrigens in De im. an. 17 (Schluß) aus dem Auge verloren zu haben.

Wir brauchen auf die Gründe, mit denen auch diese Hypothese zu Fall gebracht wird, nicht näher einzugehen. Augustin zeigt, daß die Seele niemals freiwillig diese Umwandlung vollziehen würde, vorausgesetzt, daß sie die Macht dazu besäße, daß auch niemand, kein Körper und kein Geist, sie dazu zwingen, daß auch der Schlaf (!) oder etwas derartiges nicht diese verhängnisvolle Wirkung üben könnte, daß die Seele, da sie dem Körper seine species mitteilt, durch welche er erst existiert, und die sie von jenen summae aeternaeque rationes quae incommutabiliter manent, dem summum bonum, der summa pulchritudo = veritas, sapientia, erhalten hat, schon darum nicht in einen Körper verwandelt werden kann, weil ohne sie überhaupt nichts Körperliches existieren und bestehen könnte, daß endlich die Seele, da sie selbst nichts Raumerfüllendes ist, auch nicht von einer ihr etwa an Größe überlegenen Körpermasse absorbiert werden kann, De im. an. 20—25.

Auf einen schon gelegentlich berührten Punkt müssen wir, nachdem wir uns Augustins Gedanken im Zusammenhang vorgeführt haben, noch einmal mit allem Nachdruck hinweisen. Baumann bemerkt S. 88, es sei die Haupteigentümlichkeit (!) des Büchleins — Augustin selbst habe sie in Retr. völlig übersehen —, daß es sich metaphysisch indifferent dazu verhalte, ob die Geister als das Subjekt der ewigen Wahrheiten oder die ewigen Wahrheiten als das Subjekt der Geister anzusehen seien, weil in jedem der beiden Fälle sich die Unsterblichkeit der Seele ergebe; daß er sich weder für den Nominalismus noch für den Begriffsrealismus entscheide. Diese Auffassung der Gedanken Augustins ist irrig. Es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit unseres Schriftchens, die bei einem so geistreichen Autor wie Augustin nicht verwunderlich ist, auch sonst in seinen Büchern sich häufig nachweisen läßt,[1]) daß in ihm dialektisch die diversen Möglichkeiten auseinandergelegt werden, damit von den verschiedensten, zum Teil nur fingiert-hypothetischen Voraussetzungen aus das gleiche Resultat gewonnen werde. In Wirklichkeit hat Augustin auch in De im. an. keinen Zweifel darüber gelassen, daß er kein Nominalist, sondern echter, platonischer Begriffsrealist sein will. Von den 3 (nicht bloß 2) in De im. an. 11 und 17 aufgezählten Möglichkeiten: die Wahrheit im Geiste, oder der Geist in der Wahrheit, oder Geist und Wahrheit beides Substanzen, fällt die erste für Augustin von vornherein weg, wenigstens falls sie besagen soll daß die Wahrheit nur ist, sofern sie gedacht wird.

[1]) Vgl. beispielsweise De lib. arb. $III_{19.46}$, zumal einen Satz wie den folgenden: Laudemus ergo conditorem si potest defendi peccator, laudemus si non potest.

Denn Augustin nennt die Wahrheit ganz unzweideutig incommutabilis res, quae et maxime et primitus est, De im. an. 12, prima illa essentia, substantia, quae maxime ac primitus est, ib. 19,[1]) essentia, quae summe maximeque est, ib. 18, summa essentia, summum bonum, summa vita, quae sapientia et veritas est incommutabilis, ib. 24. Mit andern Worten: Die Wahrheit ist Gott. Denn von Gott gilt dasselbe, was von jener veritas wiederholt ausgesagt wird: Quod omni rationali anima melius est, Deus est, ib. 22. Von dieser Wahrheit aber, d. i. von Gott, oder wie Augustin auch gelegentlich sagen kann, von den höchsten und ewigen, unveränderlichen Ideen (rationes), stammt die Seele, sei es geschaffen, sei es sonstwie abgeleitet, um als sekundäres Lebensprinzip die körperliche Welt zu gestalten, wie wir bereits gesehen haben. Es bleibt uns also nur die Wahl zwischen der zweiten und dritten Möglichkeit.

Es ist unfraglich, daß Augustin sich für keine andere als die dritte entschieden hat. Schon unser Schriftchen beweist, daß Augustin sich die Seele und vermutlich auch die Individualseele, als ein besonderes, von der Wahrheit, der sie entstammt und die zu betrachten ihre Seligkeit ist, getrenntes Wesen, freilich niederen Ranges, nicht nur auf der Stufenleiter der Würden sondern auch des Seins, vorstellt. Kann also auch über Augustins positive Stellungnahme zu jenen hochspekulativen Problemen kein Zweifel obwalten, so darf doch nicht übersehen werden, daß er nur ein unbegründetes Votum abgibt und keinen Beweis versucht. Das dialektische Spiel mit den verschiedenen Möglichkeiten, das scheinbare Schwanken zwischen Realismus und Nominalismus, belehrt uns immerhin, daß Augustin von theoretischer Gewißheit in diesen Dingen noch weit entfernt ist. Gewiß werden wollte er jetzt nur seiner Unsterblichkeit. An diesem einen Punkte gedachte er die Wahrheit greifen und glaubte er sie zu greifen.

Wörter sagt S. 163, die Hauptgedanken unserer Schrift seien samt und sonders aus der Abhandlung Plotins über denselben Gegenstand entnommen und zitiert zustimmend den Satz des Franzosen Bouillet: Le traité que ce père a composé sur l'immortalité de l'âme est tiré presque entièrement de notre auteur. Das heißt also ungefähr, Augustin habe Plotins Abhandlung excerpiert. Da es ungemein interessant und wichtig ist, den Grad der Abhängigkeit Augustins von jener Abhandlung zu bestimmen, die er — das läßt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten — studiert haben wird, stellen wir eine kurze Inhaltsangabe derselben neben die Augustinischen Beweisgänge. Wir

[1]) Die Wahrheit ist, und sie ist wahr, diese beiden Aussagen sind kongruent. Intantum est idipsum inquantum est veritas, ib.

beschränken uns hier auf den zweiten Teil des siebenten Buches der vierten Enneade — den ersten Teil werden wir als Pendant zu De quant. an. später kennen lernen — und beginnen mit Kap. 12.

Die Seele ist, so demonstriert Plotin, keine Harmonie des Körpers. Hierfür sprechen eine Menge Gründe, z. B. als Harmonie könnte die Seele nicht den Körper beherrschen oder ihm widerstreiten; vor der Harmonieseele müßte es eine andere Seele geben, die diese Harmonie herstellte. Wir sahen, Augustin bekämpft ebenfalls die Meinung, daß die Seele Harmonie oder temperatio des Körpers sei (De im. an. 17 cf. 2), aber mit einem Grunde, den er nicht bei Plotin lesen konnte.

Ebensowenig ist die Seele, fährt Plotin fort, eine vom Körper unabtrennbare Form, Entelechie. Diese These, welcher der Philosoph große Wichtigkeit beimißt und zu deren Beweis er eine Menge Gründe aufschichtet, übergeht Augustin.

Sodann definiert Plotin die Seele als *πρᾶξις* und *ποίησις*, als *οὐσία παρὰ τὰ σώματα* und *ὄντως οὐσία*. Hiermit vgl. De qu. an. 2 (simplex quiddam et propriae substantiae).

Diese Seele ist es, lehrt Plotin, die allen andern Dingen Existenz, Bestand und Ordnung verleiht. Ebenso Augustin in De im. an. 24 cf. 14.

Sie hat das Leben in sich selbst, von Uranfang an, behauptet Plotin ferner. Augustins Ansicht über diesen Punkt blieb, wie sich herausstellte, zwar etwas zweideutig, doch entschied er sich im Unterschied von Plotin augenscheinlich dafür, daß die Seele nur in gewissem Sinne Leben — vita quaedam — zu nennen, und daß sie im letzten Grunde einem höheren Sein entstammt sei.

Sie ist von göttlicher, ewiger Natur, fährt der Meister fort, dies wird jeder einsehen, der die Seele in ihren ursprünglichen Tugenden, Weisheit und Gerechtigkeit, ohne den fremden Zusatz des Bösen, beobachtet. Fehlt bei Augustin.

Wie das Leben nicht von außen zu ihr hinzutritt — und die Einzelseele verhält sich in dieser Hinsicht genau so wie die Weltseele —, so auch nicht die Erkenntnisse, sagt Plotin. Denn diese schlummern in ihr, werden ihr auf dem Wege der Wiedererinnerung von neuem bewußt. Dieser Gedanke ist von Augustin voll übernommen.

Die Seele ist einfach und einheitlich, lassen wir uns weiter von dem Weisen belehren; sie kann infolgedessen weder durch Zerstückelung noch Veränderung zugrunde gehen. Denn beides kann nur dem Zusammengesetzten widerfahren. Hiermit vergleiche man die durchaus anders orientierten umfangreichen und scharfsinnigen Untersuchungen Augustins über das Problem, ob die Seele durch Veränderung und Torheit vernichtet werden kann.

Es folgt bei Plotin eine Betrachtung, wie die Seele es angefangen habe, in einen Körper zu gelangen. Augustin hat sie nicht reproduziert.

Auch die Tier- und Schlangenseelen, fügt Plotin hinzu, sind immateriell und unsterblich, da auch sie das Leben als Wesensbestimmung in sich tragen. Augustin hat diese Frage nicht erörtert

Plotin schließt mit einem Hinweis auf Orakel, die zuweilen den Totenkult befohlen haben, und auf die häufig weissagenden und wohltätig wirkenden Seelen Verstorbener. Auch hier geht Augustin nicht in seinen Spuren.

Wir sehen, die Behauptung, Augustins Schrift De immort. an. sei aus dem Plotinischen Aufsatz geschöpft, ist eine kräftige Übertreibung. Vielmehr ist im allgemeinen und besonderen die Selbständigkeit des erfindungs- und ideenreichen Geistes unseres angehenden Philosophen mit Händen zu greifen.

Dieser Eindruck wird uns befestigt werden, wenn wir einen kurzen Rückblick auf den Unsterblichkeitsbeweis Augustins werfen. Im Grunde genommen ist es nur einer, nämlich jener spezifisch Augustinische, doch durch Platos Ideenlehre inspirierte Beweis — die Seele unzertrennlich mit disciplina-ratio-veritas verbunden, und darum ebenso unvergänglich wie diese —, der straff und sicher durchgeführt wird. Alle sonstige Argumentation, die jenen wie Rankenwerk umschlingt, ist zum Teil, fast möchte man sagen, verzweifelt, wie der Versuch, die relative Unvergänglichkeit des Körpers als Unterlage für den Unsterblichkeitsbeweis zu verwerten, zum Teil unsicher tastend, wie der ontologisch-platonische Beweis, da Augustin nicht zu behaupten wagt, daß der Geist des Menschen causa sui sei, aber ihn gleichwohl irgendwie zum Lebensprinzip stempelt.

Die Achillesferse des Hauptbeweises, die Erhebung von ratio, veritas und selbst ars, disciplina, zu überirdischen Wesenheiten oder doch Realitäten, die alles, was mit ihnen zusammenhängt, unsterblich machen müssen, ist bereits aufgezeigt worden. Also ist er unbrauchbar und wertlos. Aber für Augustins eigene innere Entwicklung ist er von nicht zu überschätzender Bedeutung gewesen. Jetzt erst, diesen vermeintlich unüberwindlichen Beweis in Händen, hatte er tatsächlich die Skepsis überwunden. Eine fundamentale geistige Wahrheit, um die er geweint, geseufzt und gerungen hatte, meinte er nun mit dem Verstande, nicht bloß dem Glauben, erfaßt zu haben. Glich er bislang einem Kinde, das schwankend die ersten vergeblichen Gehversuche macht, so war jetzt der erste schwere Schritt ins Land der Erkenntnis getan. Er hatte sich hierzu impulsiv, gewaltsam, aufraffen müssen. Es ist zu erwarten, daß die nächsten Schritte schneller und müheloser folgen werden.

Doch noch ein anderes Argument ist für das philosophische

Selbstbewußtsein Augustins bedeutungsvoll gewesen. Wir wollen es an diesem Orte beifügen.

Augustins Unsterblichkeitsbeweis steht und fällt mit dem realen Sein der intelligibeln Wahrheit. Nun war dieses für Augustin zwar schon durch den Weisheitsbesitz des Weisen, durch die Unveränderlichkeit der logischen und mathematischen Wahrheit (Dialektik und Zahl), durch die Erwägung, daß alles Wahre und Keusche nur durch die Wahrheit und Keuschheit seinen Bestand hat, daß Tugenden wie constantia, justitia zweifellos Realitäten sind, De im. an. 3; De qu. an. 5, und daß speziell die Wahrheit nie und nimmer untergehen kann, weil, falls sie unterginge, es doch wahr wäre, daß sie unterginge, hinreichend sichergestellt. Trotzdem suchte Augustin weiter nach einem unwiderstehlich zwingenden Beweise, woraus wir schließen dürfen, daß sein feinfühliger philosophischer Instinkt sich bei den eben erwähnten Reflexionen nicht ganz beruhigen konnte. Solch ein Beweis ist ihm nun etwa zur Zeit der Soliloquien noch aufgestoßen. Auch an ihn hat er sich geradezu angeklammert. Nebridius hat bei Augustin angefragt, wie weit er in der Unterscheidung der sensiblen und intelligiblen Natur vorgeschritten sei — also auch Nebridius ist Zeuge dafür, daß Augustin bislang noch ein Suchender war. Augustin antwortet in Ep. 4, seinen durch die Sinneseindrücke verwirrten und gequälten Augen schaffe folgende dem Freunde bereits (vielleicht aus Ep. 3, sonst aus einem früheren Briefe) bekannte ratiuncula Erleichterung. Geist und Einsicht (mentem et intelligentiam) seien besser als die Augen und der gewöhnliche Anblick; dies sei aber nicht möglich, wenn nicht mehr wäre (magis esset, d. h. sowohl mehr wert wäre, als auch einen höheren Grad des Seins besäße), was wir einsehen (intelligimus), als was wir sehen (cernimus). Augustin bittet seinen Freund, doch mit ihm zu überlegen, ob sich gegen diesen Vernunftschluß irgend ein schlimmer Einwand erheben lasse. Das gleiche Argument bringt Augustin in präziser Formulierung in De im. an. 17 vor. Nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis antiferri. So kann Augustin denn an andrer Stelle erklären, daß er weniger an diesen Dingen zweifele, als an demjenigen, was er mit seinen leiblichen Augen sehe, De qu. an. 25. Ebenda wiederholt er nachdrücklich die obige Beweisführung. Sollte das, was auch die Tiere sehen und häufig besser sehen als die Menschen, mehr Realität besitzen als was wir mit unserer Vernunft anschauen? Ein unerträglicher Gedanke!

Hier haben wir also — das liegt auf der Hand — keinen zwingenden Schluß, sondern ein bloßes Postulat. Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung können und dürfen nicht an Realität den

Objekten der geistigen Anschauung überlegen sein! Das Seinsurteil beruht auf einem Werturteil. Ein praktisches Bedürfnis war im letzten Grunde ausschlaggebend im Kampfe Augustins gegen die Skepsis, auf einem praktischen Postulat beruht für ihn auch, wie wir sehen, die Realität der intelligiblen Welt. Wird dadurch seine Philosophie diskreditiert? Es steht uns nicht zu, eine Antwort auf diese entscheidungsschwere Frage zu geben.

Später hat Augustin noch einmal im großen Stil einen — diesmal rein theoretischen — Beweis für das Vorhandensein der intelligibeln Welt geführt. Wir werden ihn noch kennen lernen.

Beides zusammen, jene ratiuncula und der sich an sie anlehnende Unsterblichkeitsbeweis, bildete den ersten sicheren geistigen Besitz Augustins. Es war das feste Gestade, auf welches das Schiff des heimverlangenden Seefahrers stieß. Das spricht sich in ebenso bezeichnender wie anziehender Weise in dem dritten uns erhaltenen, bald nach Sol. geschriebenen Briefe Augustins aus, in welchem er dem Nebridius seine Argumentation offenbar als große Neuigkeit vorträgt.

Es äußert sich hier in dem Adepten der Weisheit ein gewisses Hochgefühl und ein Anflug von Stolz, noch bescheiden genug freilich. Nebridius hatte, von Augustins ihm zugesandten Schriften — speziell wohl von De b. v. — entzückt, diesen glückselig gepriesen. Augustin aber lehnt das Lob ab. Er sei noch töricht — und Torheit ist ja, wir wissen es bereits, das Elend. Oder sollte Nebridius doch nicht so ganz Unrecht haben? Nun, quasi beatus, meint Augustin, dürfe er ihn vielleicht nennen. Wenn der Freund sich schon an früheren Schriften so freute, weit überströmender würde seine Freude sein, wenn er die Soliloquien gelesen hätte. Mit mancherlei Problemen freilich müsse sich Augustin noch herumschlagen, die im glückseligen Leben gelöst sein würden, z. B. mit dem, warum die Welt gerade so groß sei, wie sie ist, und nicht vielmehr kleiner oder größer.[1]) Aber nicht deshalb scheine er dem Nebridius glücklich zu sein, weil er suche, sondern weil er etwas gefunden habe. Habe er denn wirklich etwas gefunden? Da komme nur jener eine Vernunftschluß in Betracht, mit dem er als seinem einzigen sich zu schmeicheln pflege, und dessen er sich nur

[1]) Andere Fragen, die, zum Teil von Nebridius aufgeworfen, ihm zu schaffen machen, sind, warum die Körper ins Unbegrenzte teilbar sind, warum die Welt gerade an diesem Orte befindlich ist und nicht an einem andern. Übrigens belehren uns die frühesten, zwanglos geschriebenen Briefe, mit was für zum Teil recht wunderlichen Dingen Augustin sich neben seinen eigentlichen philosophischen Hauptfragen damals plagte. Von der Grammatik (Ep. 3) bis zur Dämonologie (Ep. 9, cf. C. Ac. I_{20}, De b. v. 18, De ord. II_{27} u. ö.) schweifte sein unruhiger Geist.

allzusehr freue. Diese ratiocinatio sei folgende. Man lobe den Körper wegen seiner Schönheit (congruentia partium cum suavitate coloris = forma). Diese Schönheit sei besser dort, wo sie wahr, als wo sie falsch sei. Im Geiste aber sei sie wahr. Dieser also, d. h. sein edler Kern, mens atque intelligentia, sei am höchsten zu lieben, den ihm feindlichen Sinnen dagegen mit allen Kräften zu widerstehen. Und der Geist könne nicht sterben, weil sonst auch die Wahrheit sterben müßte usw. Folgt der Beweis der Soliloquien, der also das Zentrum jener einzigen und köstlichen ratiocinatio bildet. In den einleitenden Sätzen kann man dagegen den von uns an zweiter Stelle genannten praktischen Beweis für die Realität der intelligibeln Welt wiedererkennen.

b. Die Immaterialität der Seele.

In De im. an. ist Augustin zur Erkenntnis der immateriellen Natur der Seele hindurchgedrungen. Der Glaubenssatz stand freilich schon früher fest, seit er die platonischen Schriften studiert und von Ambrosius sich hatte belehren lassen, daß auch das Christentum derselben Meinung sei, De b. v. 4, Ep. 1. Nun aber verfocht er den neugewonnenen Spiritualismus mit Verstandesgründen. Die selbständige Wesenheit der Seele nämlich bewies er im Gegensatz zu der Annahme, die in ihr nichts weiter als eine Harmonie und Stimmung des Körpers sah, durch den Hinweis darauf, daß sie sich beim Nachdenken, so gut es gehe, von den körperlichen Sinnen emanzipiere, De im. an. 17. 1 f. Ihre Immaterialität aber begründete er am Schluß des Büchleins, indem er im Vorübergehen darlegte, daß alle Teile des Körpers die ganze Seele und nicht nur ein Partikelchen von ihr beherbergen. Tota singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Andernfalls müßte sich, meint er, der Schmerz, den etwa der Fuß empfinde, von Seelenteil zu Seelenteil fortpflanzen und auch an andern Stellen gefühlt werden, wenigstens wenn die ganze Seele von ihm affiziert werden sollte. Also sei die Seele nicht räumlich begrenzt (loco continetur) und nicht localiter mit dem Körper verbunden, De im. an. 25.

Merkwürdig ist, daß Augustin nicht den Versuch macht, die beiden Sätze von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele aneinanderzuschließen, diesen als Fundament für jenen zu verwerten. So hatte er es doch, wie kaum zu bezweifeln ist, bei Plotin gelesen. Aber er besaß seinen eigenen Kopf und fand seinen eigenen Unsterblichkeitsbeweis, für welchen er die Immaterialität der Seele kaum nötig hatte.[1])

[1]) An zwei Stellen muß er sie doch voraussetzen, dort, wo er beweist, daß die Gemeinschaft von Seele und Vernunft nicht durch des Menschen

Demnach behandelte er beide Probleme völlig isoliert, indem er sich zunächst auf das für ihn wichtigste, im Augenblick wohl einzig wichtige, konzentrierte. Nachträglich nimmt er dann das andere vor. Anders Wörter (Unsterblichkeit S. 17).

In der ziemlich breiten Abhandlung, die der Frage der Immaterialität gewidmet ist, pulsiert nicht mehr die innere Erregung, die wir in den vorigen Schriften ausgesprochen finden und zwischen den Zeilen lesen. In ihr tat Augustin keinen entscheidenden Schritt vorwärts. Wenn es auch, um das Wesen der Seele sicher zu definieren, noch einer genaueren Untersuchung bedurfte, so war das eigentliche Seelenproblem doch mit dem Unsterblichkeitsbeweis gelöst. So ist denn De qu. an. etwa neben De mus. VI und De mag. diejenige Schrift Augustins, die am meisten Gelehrteninteresse, Freude am philosophischen Forschen um seiner selbst willen, die Augustin sonst ziemlich fremd ist, verrät. Doch dürfen wir nicht übersehen, daß offenbar bereits ein polemisches Interesse seine Feder zu leiten beginnt. Und zwar waren es kaum noch Stoiker und Epikuräer, mit denen er sich im Geiste auseinandersetzte, sondern bereits die Manichäer. Ihren Materialismus galt es umzustürzen. Diese Polemik aber ist bereits von dem etwa seit der Taufe sich regenden kirchlichen Bewußtsein mit inspiriert.

In dem gut disponierten Dialog De qu. an. ist Augustin von vornherein seiner Sache gewiß, ringt nicht mit den Gedanken, sondern spinnt sie mit einer gewissen Behaglichkeit aus und treibt gelegentlich mit seinem Partner ein fast neckisches Spiel, indem er ihm eine Definition unterbreitet, die er erst verteidigt, dann umformt, darauf in Stücke schlägt und schließlich mit einer neuen verblüffenden Wendung als durchaus brauchbar zurückgibt. Uns genügt es, die Hauptgedanken der Schrift, die wohl eine weitere Klärung aber keine neue Stufe der Erkenntnis bedeutet, in Kürze zu entwickeln.

Evodius fragt den Augustin nach dem Woher und der näheren Beschaffenheit der Seele. Er erhält die Antwort, sie sei von Gott geschaffen und von einer Substanz, die sich ebensowenig näher beschreiben lasse, wie eines der körperlichen Grundelemente, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse,[1]) sie sei Gott ähnlich, d. h. wie

Willen gelöst werden könne — weil nicht räumliche Größen untrennbar sind — und dort, wo er mit einem letzten Vorstoß die Hypothese umwirft, daß die Seele vielleicht in einen Körper verwandelt werden möge — dies könnte nur sein, wenn die Seele, selbst körperlich, von der größeren und robusteren Masse des Körpers verschlungen und assimiliert würde, wie das kleine Feuer von der größeren Luft.

[1]) Die genauere Definition folgt De qu. an. 22: Substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata. In De mor. eccl. cath.

er unsterblich.[1]) Mit diesen Bestimmungen gibt sich Evodius schnell zufrieden, De qu. an. 1—3. Dagegen scheint die an dritter Stelle aufgeworfene Frage nach der Quantität der Seele eine ausführliche Untersuchung zu fordern. Evodius kann sich eine Seele nicht vorstellen, die nicht lang und breit ist; eine solche Seele scheint ihm gleichsam nichts zu sein, ib. 4, vielmehr denkt er sie sich als windartiges, jedenfalls räumlich ausgedehntes Etwas, ib. 6. Er teilt also die alte stoische und neuerdings manichäische Ansicht, die auch Cicero vertritt und deren Anhänger Augustin selbst einst gewesen war, cf. Conf. IV_{24}. V_{20}.

Augustin macht dem Freunde klar, daß es zweifellos immaterielle Realitäten gibt, die noch dazu den materiellen weit vorzuziehen sind. Die Gerechtigkeit z. B. ist mindestens ebenso real und sicherlich viel besser als ein Baum, obwohl sie weder Länge noch Breite besitzt, ib. 5. Aber nun fragt es sich, ob auch die Seele in dieselbe Kategorie von Wesenheiten gehört wie justitia.

Es wird zunächst festgestellt, daß, wenn die Seele überhaupt einen Raum einnimmt, so jedenfalls den gleichen wie der Körper selbst, denn sie belebt sowohl dessen innere Teile wie seine Extremitäten. Dies die gewöhnliche Annahme des alten Materialismus, ib. 7.

Aber — und nun führt Augustin sein erstes Argument auf den Plan — das kann nicht sein, denn in der Vorstellung (memoria) besitzt die Seele Bilder von riesigen Dimensionen, z. B. eine Stadt wie Mailand, dazu eine Entfernung wie die zwischen Mailand und Rom, ganze Länder, ja endlich ganze und sogar zahllose Welten. Wäre die Seele so groß wie der Körper, könnte sie natürlich nur kleine Abbilder von diesen enormen Dingen in sich tragen — gemäß Augustins selbstentdecktem Spiegelgesetz, das er auch in dem dritten Briefe an Nebridius als höchst bedeutsam hervorhebt, wonach in kleinen Spiegeln, wie z. B. das Auge ein solcher ist, die Dinge klein, in großen — wenn auch nur bis zu einer gewissen Grenze — groß erscheinen (!).[1]) Tatsächlich beherbergt sie aber diese Bilder in ihrer ganzen originalen Größe. Wäre sie wirklich ein räumliches, luftähnliches Wesen, müßte sie also nicht etwa so groß sein wie ihr Körper, sondern geradezu weltengroß, was doch schwerlich anzunehmen sein dürfte, ib. 8. 9.[2])

Daß die Seele aber schlechterdings immateriell sein muß, erzwingt Augustin mit seinem nächsten, dem Hauptbeweise. Sie ist imstande, sich so unkörperliche Dinge, wie die Größen der Geometrie, Linie, Fläche, Punkt, vorzustellen, also kann sie selbst kein Körper sein. Hier liegt unausgesprochen der platonische Satz zugrunde, daß Verwandtes nur durch Verwandtes wahrgenommen wird. Mit großem Umschweif werden die genannten Größen sodann von Augustin nach ihrem Wertverhältnis abgestuft. Maßstäbe sind für Figuren die aequalitas (Stufenfolge also von unten nach oben: Gleichseitiges Dreieck, Quadrat, Kreis) und für alle geometrischen Größen die Möglichkeit durchschnitten zu werden. Was am wenigsten, mithin gar nicht, geschnitten werden kann, steht oben an — der Punkt also —, ihm folgt die Linie, darauf die Breite (Eigenschaft der Fläche), endlich die Höhe (Eigenschaft der Körper). Ein Körper kann nicht existieren, ohne jene minderwertigen geometrischen Größen zu enthalten. Die Seele aber vermag sich auch die edleren und edelsten vorzustellen. So ist sie offenbar nicht nur besser als der Körper, sondern auch als die einzelnen Komponenten des Körpers, die Linie zum Beispiel, kurz, sie ist durchaus dimensionslos und dem Punkte vergleichbar, kann ebensowenig geteilt und geschnitten werden wie dieser, dessen gewaltige potentia auf dem Gebiete

---

wird die Seele ferner charakterisiert als res quaedam intelligibilis, id est quae tantum intelligendo innotescit, ein schwerlich glücklich ausgedrückter Satz, da das Prädikat „intelligibel" sonst nur den absolut ewigen und unveränderlichen Größen beigelegt wird. In De ord. vermutete Augustin, die Seele sei eine Zahl. Ferner ist zu bemerken, daß Augustin, wo er sich scharf ausdrückt, zwischen einem höheren vernünftigen und einem niederen sensitiven, genauer, den Sinnen zugewandten Teile der Seele unterscheidet. Ersteren nennt er mens, ratio, spiritus, Stellen wie C. Ac. I_5; Ep. III_4, De ord. $II_{57.\,84}$; Sol. II_3; De div. qu. 83_7; De l. a. II_{34}; De Gen. C. Man. II_{10} f., $_{15.\,18}$ u. ö. beweisen das. Gleichwohl bleibt anima oder animus eine einheitliche, unkörperliche Substanz. Mit dem Problem, das hier vorliegt, hat sich Augustin nicht auseinandergesetzt.

[1]) Ähnlich heißt es von der Seele in De b. v. 4: Id est unum in rebus proximum Deo. Vgl. auch De qu. an. 77 f. Gott allein ist besser als die Seele; Erde, Meere, Sterne, Mond, Sonne, selbst der Himmel stehen weit unter ihr.

[1]) Wörter, in seiner Arglosigkeit, scheint die Optik des Kirchenvaters beifällig zu akzeptieren, S. 188.

[2]) Auch Plotin argumentiert durch den Hinweis auf die Erinnerung für die Immaterialität der Seele, greift die Sache aber geschickter an. Wären die Erinnerungsbilder körperlich, sagt er, so glichen sie etwa den Abdrücken eines Siegelringes in Wachs. Dann aber könnte die Seele, falls die Eindrücke haften blieben, nur eine beschränkte Zahl davon aufnehmen, falls sie aber zerflössen, gäbe es keine bleibende Erinnerung. Augustins Argumentation ist gegenüber der Plotinschen sehr naiv und dilettantisch. Warum sollen die Erinnerungsbilder nicht in der räumlich gedachten Seele im engen Raum zusammengezogen und sodann nach außen vergrößert, hinausprojiziert werden können? Dieser Fall ist typisch. Augustin entlehnt seine Gedanken fast niemals einfach von Plotin. Seine Beweisführung ist bei allem Scharfsinn grob und naiv, aber selbständig.

der Mathematik einen bedeutsamen Hinweis auf ihre eigene große Wirkungssphäre abgibt, ib. 10—22.

Überhaupt sind, fährt Augustin fort, um durch einige Parallelen aus dem Gebiete der Natur die Überzeugungskraft seiner Ausführungen zu erhöhen, diejenigen Naturen die mächtigsten und erhabensten, welche nicht aufgebläht sind von körperlicher Größe (sine tumoribus).[1]) Auch die Pupille im Auge ist eine Art Punkt, und überschaut doch von einem Hügel aus den halben Himmel. Wer entgegengesetzter Ansicht ist, müßte den Elefanten für weiser halten als den Menschen und würde sicherlich durch die Tatsache ad absurdum geführt, daß ein Bienchen klüger ist als ein Esel, deren Größe auch nur zu vergleichen mehr als eselmäßig wäre, oder durch die andere, daß das Auge des Adlers, welches viel kleiner ist als das unsere, aus einer Höhe, in der wir kaum den ganzen Vogel noch wahrnehmen, ein Häschen unter dem Kraut und einen Fisch in den Fluten erblickt, ib. 24.

Damit ist der eigentliche Beweis für die Immaterialität der Seele geliefert. Es müssen noch einige Gegengründe unschädlich gemacht werden. Zunächst kommt Evodius mit dem Bedenken Epikurs, daß mit dem Alter doch in gewisser Weise die Seele zu wachsen scheine. Aber Augustin widerlegt ihn mit der Bemerkung, daß der Fortschritt der Vernunft des Knaben ein Fortschritt nicht zur Größe, sondern, wenn seine Entwicklung den rechten Gang nehme, zur Tugend sein müsse. Deren Wesen bestehe aber in vernunftgemäßer Harmonie des Lebens. Nicht durch quantitative Ausdehnung, sondern durch die Kraft der Standhaftigkeit sei sie schön und vollkommen, ib. 25—28. Evodius gibt dies zu, doch meint er sehr naiv, die Sache verhalte sich beim Lernen, speziell beim Lernen der Sprache, wohl anders. Hierdurch scheine die Seele des Kindes doch wirklich größer zu werden. Natürlich wird es Augustin nicht schwer, auch dies Bedenken zu zerstreuen. Er fragt nämlich in gutmütiger Ironie, was denn aus der Seele eines Kindes taubstummer Eltern werden solle, das — um einen möglichen Fall als wirklich zu setzen — in einer Einöde geboren und herangewachsen, nur lerne, sich durch Zeichen zu verständigen? Und ob die Seele eines Seiltänzers, dessen Kunst doch wahrlich nicht leicht zu lernen sei, sich durch besondere Größe auszeichne, oder ob die Seele eines Griechen, der erst im höheren Alter Latein lerne, und die Seele eines Jünglings, der erst spät unter die Menschen komme und sprechen lerne, plötzlich anfange, in die Höhe zu schießen? Usw., ib. 31. 32. Übrigens will Augustin niemandem wehren, von einem quasi crescere der Seele zu reden, ib. 33.

[1]) Tumor entspricht nach Wörter (Unsterblichkeit S. 28) dem Plotinschen ὄγκος.

Wenn nicht der Fortschritt in Tugend und Wissen, so scheint dem Evodius doch die Zunahme der Körperkräfte mit dem Alter nicht ohne Wachstum der Seele denkbar zu sein. Denn bei der physischen Leistungsfähigkeit sei die Seele offenbar beteiligt, wie man aus der völligen Kraftlosigkeit einer Leiche entnehmen könne. Augustin muß zu seiner Widerlegung eine neue ausführliche Erörterung antreten. Die Übung der Kräfte, zeigt er, sei von größerer Wichtigkeit als die Körpergröße. In seiner Knabenzeit habe er als eifriger Vogelsteller mühelos die weitesten Wege zurückgelegt, die ihm jetzt sehr sauer werden würden. Die Vorsteher der Ringschulen seien gewohnt, die Kämpfer nicht so sehr nach Gewicht und Größe als nach den Armmuskeln und der ganzen Statur zu beurteilen. Ein Mann, der täglich ein kleines Kalb in die Höhe hob, habe schließlich einen ausgewachsenen Stier ohne spürbare größere Anstrengung tragen können. Natürlich spiele auch Gewicht und Masse seine Rolle, bei den belebten genau wie bei den unbelebten Körpern (aneinanderprallende Steine). Außer Übung und Masse sei bei einer Kraftleistung endlich auch der seelische Impuls (nutus animae), der je nach Umständen und Temperament stärker oder schwächer sei, und die Elastizität der Nerven in Anschlag zu bringen. Dies also seien die verschiedenen Momente, die die Körperkraft bedingen, etwaige Größe oder Wachstum der Seele spiele dabei keine Rolle. Ganz abgesehen davon, daß nach der Wachstumshypothese auch ein Zusammenschrumpfen der Seele durch Krankheit, angestrengtes Studium und Alter angenommen werden müßte, also gerade dann, wenn Kenntnisse und Weisheit den Höhepunkt zu erreichen pflegen, ib. 35—40.

Ernsthafter zu nehmen und schwerer zu widerlegen scheint Augustin das zweite Gegenargument, welches aus der Ausbreitung des Empfindungsvermögens über den ganzen Körper die räumliche Koinzidenz von Leib und Seele folgert. Hier setzt eine der scharfsinnigsten Untersuchungen Augustins ein über Begriff und Wesen der Sinneswahrnehmung, die wir nicht in extenso reproduzieren können. Sensus ist demnach corporis passio per seipsam non latens animam. Das per seipsam (= unmittelbar) muß hinzugefügt werden, weil das Wachstum des Körpers selbst, ferner seiner Haare und Nägel, zweifellos eine passio corporis ist, die der Seele auch nicht verborgen bleibt, aber nicht durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen, sondern durch einen Vernunftschluß bei Vergleichung eines späteren Zustandes mit dem früheren konstatiert wird. Ferner darf das non latere auf keinen Fall mit scire verwechselt werden. Denn dann würde durch die obige Definition auch den Tieren ein Wissen zugeschrieben, das doch nicht einmal der Hund des Odysseus besaß, der seinen Herrn nach zwanzig Jahren wieder-

erkannte. Ein Unterscheidungsvermögen auf Grund von Sinnesschärfe und Gewöhnung haben die Tiere freilich, aber kein Wissen. Das Wissen ist des Menschen höchstes Ziel und hat stets die Vernunft zur Voraussetzung, ib. 41—58.

Wie Augustin sich das non latere denkt, darüber gibt er uns in der etwas späteren Schrift De mus. VI_8 ff. eine deutliche Vorstellung. Die dort entwickelten Gedanken rücken die obige Definition der Sinneswahrnehmung in charakteristische Beleuchtung und tragen zum Verständnis der folgenden Ausführungen von De qu. an. nicht unerheblich bei, so dürfen wir sie hier nicht übergehen. Vgl. zum folgenden: Gangauf, Metaphysische Psychologie des heiligen Augustin, S. 307 ff. Augustin schließt sich hier durchweg an Plotin an, Zeller III 2. S. 637 ff.

Er wirft an der genannten Stelle die Frage auf, ob beim Sinneseindruck vom Körper irgendwelche Wirkung auf die Seele ausgeübt werde und behauptet, das sei durchaus unmöglich. Denn dann wäre der Körper gleichsam fabricator, und die Seele die ihm zur Bearbeitung dienende Materie, und folglich die Seele im Verhältnis zu ihm minderwertig. Denn „omnis materia fabricatore deterior". Dies sei aber ausgeschlossen. Es gebe gar keine erbärmlichere und abscheulichere Annahme.[1]) Vielmehr sei anzunehmen, daß die Seele überhaupt nichts vom Körper erleide, und daß er lediglich die ihr von Gott zur Betätigung angewiesene Domäne sei. Diese Betätigung vollziehe sie ihrerseits mit größerer oder geringerer Anstrengung. Bisweilen nämlich geschehe es, daß beliebige Außendinge auf den Körper einwirken, und zwar lediglich auf den Körper, nicht auch die Seele selbst. Dann pflege die Folge zu sein, daß ihre eigene Tätigkeit gehemmt oder erleichtert werde, indem der Körper infolge der Einflüsse, die er erfahren, sich nun als gefügigeres oder schwerfälligeres Instrument erweise. Dies errege natürlich die Aufmerksamkeit der Seele, welcher der veränderte Körperzustand nicht verborgen bleiben könne (non latet). Das nenne man dann sentire. So entstehe dolor, labor auf der einen, voluptas auf der andern Seite. So entstehe auch das Gefühl des Hungers, der Übersättigung, der Krankheit. Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere; et hoc totum est quod sentire dicitur. Diese attentiores actiones, welche die Seele auslöse, wenn der Körper so oder so alteriert werde, seien die Sinneswahrnehmungen, Sehen, Hören etc.

[1]) Also auch hier liegt einer bedeutsamen wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnis ein einfaches Postulat zugrunde.

Aber wie Augustin es für undenkbar erklärt, daß der Leib irgendwie auf die Seele einwirken könne, so scheint ihm auch die Annahme der unmittelbaren Einwirkung der Seele auf den Leib anstößig zu sein.[1]) Er schiebt ein Medium von feinster körperlicher Substanz ein. Natürlich ist auf diese Weise das Problem des influxus physicus nicht gelöst, sondern nur kompliziert. Augustin erblickt also im sensus ein feinfühliges körperliches Instrument, lichtartig im Auge, luftartig im Ohre, nebelartig in der Nase, feucht im Munde, erdig im Tastorgan. Dieses wird im Normalzustand von der Seele in gleichmäßig ruhiger Bewegung gehalten. Wird es aber durch eine Einwirkung von außen erschüttert, so läßt die Seele ihrerseits eine Reaktion eintreten. Aber das aliter movere ist — das muß festgehalten werden — facere und nicht pati.[2]) Oder wenn bei diesen Handlungen die Seele doch etwas erleidet, so erleidet sie es von sich selbst und nicht vom Körper. Denn sie ist die Handelnde. Und um so glücklicher ist sie, um so höher und besser ihr Sein, je weniger sie mit diesen mühsamen und die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmenden Verrichtungen geplagt ist.

Nach diesen Ausführungen, die freilich grade an dem entscheidenden Punkte nicht überzeugend sind — denn wir begreifen nicht, wie die Seele es anfangen soll, die wechselnden körperlichen Zustände wahrzunehmen, ohne unmittelbar oder mittelbar vom Körper Eindrücke zu empfangen[3]) — erschöpft das non latere den Begriff der Sinneswahrnehmung doch nicht ganz, sondern diese ist zugleich eine von der Seele angeregte Aktion; vgl. De mus. VI_{15}: Cum igitur idipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum, qui in eo factus est.

[1]) Anderswo nimmt Augustin freilich an, daß eine jede geistige Regung im Körper selbst irgendwelche Veränderung hervorrufe, in ihm Spuren zurücklasse. Mögen unsere Sinne auch zu stumpf sein, um sie wahrzunehmen, den unvergleichlich feineren Sinnen der luftigen Dämonen bleiben sie nicht verborgen; diese können also unsere Gedanken lesen und uns ihrerseits auf demselben Umwege allerlei Gedanken und Träume suggerieren, Ep. IX.

[2]) In den Knochen, Nägeln, Haaren ist nach Augustin jenes luftige Organ zu träge, als daß die Seele es schnell genug in Bewegung setzen könnte. Deshalb fühlt man es nicht, wenn sie durchschnitten werden. Ebenso erklärt sich die Empfindungslosigkeit der Bäume und Pflanzen.

[3]) Wir müssen auch daran erinnern, daß nach Augustins oft ausgesprochener Überzeugung die schlimmen Affekte so gut wie die trügerischen Einbildungen der Seele auf sinnliche Eindrücke und Einflüsse zurückgeführt werden sollen. Das will sich doch nur schlecht mit der obigen Lehre von der unbeschränkten Aktivität der Seele reimen. Siehe besonders Sol. II_{11}: Anima . . in sensu patitur . . . Quod accipit a sensibus . .

Aber die Hauptsache bleibt, daß die Seele sich dem Körper gegenüber stets aktiv verhält, sich zum Körper verhält, nach einem schon früher gebrauchten Gleichnis, wie der Reiter zum Pferde, De ord. II_{18}. Sie empfängt nicht selber in diesem oder jenem Körperteile die Eindrücke. Nicht sie muß sich in den Sinnesorganen befinden, sondern nur ihr elastisches, sensitives, körperliches Instrument, das sie in Schwingungen versetzt.

Bedeutet also — und damit nehmen wir den fallen gelassenen Faden von De qu. an. wieder auf — sinnliche Wahrnehmung nichts weiter als dies, daß gewisse körperliche Zustände von der Seele bemerkt werden, so ist es am Ende vielleicht gar nicht nötig, daß sich in allen Extremitäten des Körpers wirklich Seele befinde. Das Gegenteil, so wagt Augustin nun zu behaupten, sei der Fall. Wie verhalte sich's doch, fragt er, mit den Gesichtswahrnehmungen des Auges? Wenn das Auge außer ihm befindliche Körper erblicke, so gehe offenbar von diesen ein Eindruck auf das Auge aus. Wo aber finde dann der Eindruck (passio) statt? Nun, jedenfalls dort, wo der betreffende Körper sei, lautet die Antwort. Das Gegenteil scheint absurd. Daraus folgert Augustin, daß die Augen dort Eindrücke empfangen, wo sie nicht sind. Diese anfänglich ganz unglaublich und abstrus erscheinende Behauptung wird erträglich, meint er, wenn man sich den Vorgang des Sehens verdeutlicht. Dieser spielt sich so ab, daß die Augen den Blick aussenden und gleichsam wie mit einer Rute den Gegenstand betasten. Also es muß dabei bleiben: Die Augen sehen dort, wo sie nicht sind; und sogar nur dort, denn sich selbst zu sehen sind sie außerstande. Wo sie aber sehen, da empfinden sie auch (sentiunt), und wo sie empfinden, da empfangen sie auch den Eindruck (patiuntur). Es kann also gar kein Zweifel sein, ibi eos pati, ubi non sunt, ib. 43 f.[1])

Wenn nun, so zieht Augustin die Schlußfolgerung, die Augen, welche doch durchaus körperlich sind, dort etwas leiden können, wo sie sich nicht befinden, sollen wir dann die Seele, die zugestandenermaßen viel besser und mächtiger ist als der Körper, für so plump und träge halten, daß ihr der körperliche Vorgang verborgen bleiben müßte, wenn sie sich nicht an derselben Stelle befindet, jener körperliche Vorgang, von dem sie selbst — nach De mus. VI — so wie so gar nicht unmittelbar affiziert wird? Setzen wir für das non latere wieder den ursprünglichen Ausdruck sentire ein, um Augustins Gedanken präzis

[1]) Diese seltsame These ist in der Tat nicht anfechtbar, wenn man nicht weiß, daß Strahlen von dem Gegenstand ins Auge fallen, sondern annimmt, daß der Blick des Auges, der als eine Art Fühlhorn gedacht wird, zu dem Gegenstande vordringen muß.

wiederzugeben, so erhalten wir das Ergebnis: Dort, wo die Sinnesempfindung stattfindet, im Sinnesorgan also, ist die Seele nicht, sondern lediglich — nach De mus. VI — jenes sensitive, luftige Medium. So wundert es uns auch nicht mehr, wenn Augustin noch einen Schritt weitergehend sagt: Die Seele befindet sich überhaupt an keinem Orte. Auf die Konsequenz, daß dann die Seele am Ende sich überhaupt nicht im Leibe des beseelten Lebewesens befinden möchte, verzichtet Augustin näher einzugehen. Doch meint er, die gelehrtesten Männer seien dieser Ansicht gewesen.[1]) Aber die Sache sei höchst subtil; um sie zu verstehen, müsse die Geistesschneide recht gereinigt sein, ib. 59 ff. Dieser Gedanke dürfte nur dann halbwegs vollziehbar sein, wenn man die Individualseelen nicht nur als Ausstrahlungen der Weltseele, sondern im Grunde als mit ihr identisch ansieht.

Wir sehen, seit De im. an. hat Augustin noch einen Schritt weiter in die Philosophie des Überschwanges hinein getan. Damals schien ihm die ganze Seele in jedem Körperteil gegenwärtig zu sein, nun ist er so weit, es für mindestens sehr probabel zu halten, daß die Seele sich überhaupt nicht im Körper befinde. Soweit — mit einigen Umstellungen — der Inhalt von De qu. an. 41—61.

Ein drittes Bedenken wird Augustin zur Lösung vorgelegt. Evodius kann sich die Zuckungen der abgeschnittenen Eidechsenschwänze nicht erklären, wenn er sie nicht für beseelt halten soll. Und dies scheint ihm nur vorstellbar, wenn auch die Seele mit dem Körper zerteilt wird. Augustin selber weiß von einem Erlebnis zu berichten, das ihn seinerzeit zuerst aufs höchste frappierte. Als er nämlich mit Alypius und seinen jüngeren Freunden auf dem ligurischen Acker weilte, fanden diese ein vielfüßiges Reptil. Einer von ihnen schnitt es in zwei Teile, die nun mit erstaunlicher Geschwindigkeit auseinander liefen, als wären es zwei Tiere geworden. Die Jünglinge trugen sie schleunigst zu den erfahreneren Begleitern, und auch diese wurden erstaunte Zeugen, wie sich die beiden Reptilhälften auf einer Tischplatte tummelten. Berührte man die eine mit einem Griffel, so kümmerte sich die andere nicht im mindesten darum! Endlich wurden beide noch wiederholt geteilt, und nun bewegten sich gar alle Stücke zusammen. Wäre dem Augustin, gesteht er, nicht schon damals so mancherlei bekannt gewesen über den Körper und die Gestalt (species), die ihm innewohnt, über Ort, Zeit und Bewegung, würde auch er denen die Palme gereicht haben, die die Seele für körperlich halten. Von den philo-

[1]) Vermutlich glaubte er diese Ansicht bei Plotin zu finden, etwa in den schwierigen und zweideutigen Ausführungen Enn. IV_3 cf. Zeller III_2, 635 f.

sophischen Erwägungen, die er bei dieser Gelegenheit mit Alypius anstellte, will er nun seinem Freunde nur weniges und nicht einmal das Gewichtigste, aber für diesen vermutlich Einleuchtendste auswählen.

Er setzt also auseinander, nachdem die Immaterialität der Seele einmal durch klare Beweise festgestellt sei, dürfe man sich nicht knabenhaft von einem Würmchen in Zweifel und Furcht zurückwerfen lassen. Warum nicht auch einmal ein kleines Rätsel in Kauf nehmen und warten, bis man selbst oder andere das lösende Wort finden?[1]) Aber zur Beseitigung des Bedenkens möge folgendes Gleichnis dienen. Leib und Seele stünden in ähnlichem Verhältnis wie Wort und Bedeutung des Wortes, verbum sei gleichsam der Leib, significatio die Seele. Das Wort könne man in Buchstaben zerlegen, nicht so den Sinn. Zerstückele man das Wort, so werde der Sinn doch nicht zerteilt, sondern verschwinde, ähnlich wie die Seele beim Tode den Leib verlasse. Nun könne es aber geschehen, daß, wenn ein Wort zerlegt werde, auch einzelne Silben sozusagen belebt bleiben, d. h. einen Sinn behalten, z. B. luci-fer = Morgen-stern, ohne daß damit der ursprüngliche Sinn zerteilt werde. Dieser Fall entspreche also dem in Stücke geschnittenen Wurm. Mit dem Gleichnis möge der Freund sich einstweilen begnügen. Noch mancherlei notwendige Voraussetzungen nämlich dürften ihm fehlen, um die Ansicht einiger höchst gelehrter Männer zu begreifen, welche dahin gehe: Animam per se ipsam nullo modo, sed tamen per corpus posse partiri, ib. 62—68.[2])

Noch ein Problem, das der Seelenzahl, berührt Augustin im Vorübergehen, auch für dieses — falls man sich überhaupt daran wagen darf — scheint ihm Evodius noch nicht reif zu sein. Würde er sagen, bemerkt er, es sei nur eine Seele, so müßte sein Freund in Verwirrung geraten, da doch nicht ein Ding zugleich elend und glücklich sein könne. Würde er entscheiden, es sei zugleich eine und viele, so möchte es schwer fallen, jenem das Lachen auszureden. Würde er aber sagen, es seien ihrer viele, so müßte er sich, was noch schlimmer wäre, selbst verlachen. Darum möge sein Freund ihn von dieser Untersuchung dispensieren, ib. 69.

Wir sehen hier übrigens deutlich, nach welcher Seite sich Augustins Meinung neigt. Er glaubte ohne Frage, wie uns das ja

[1]) Wir fühlen, hier ist nicht mehr die Intensität des früheren Erkenntnisdranges.

[2]) Der letzte Satz handelt in Augustins Sinn, den wir erraten können, von der Weltseele. Diese, an sich unteilbar, wird durch die Körper, denen sie Leben einhaucht, in eine zahllose Menge von Individualseelen zerspalten, ohne doch im Grunde ihre Einheit einzubüßen. Das ist gut plotinisch gedacht.

schon in De im. an. entgegentrat, an Plotins Weltseele, und er bevorzugt mit diesem seinem Lehrer (vgl. Enn. $IV_{1\cdot 2}$) allem Anschein nach von den drei eben genannten Möglichkeiten die mittlere. Aber wir sehen zugleich, wie sehr Augustin zögert, sich mit diesem Gegenstand eingehend, entschlossen und öffentlich zu befassen. Sicherlich nicht nur wegen des mangelnden Verständnisses seines Freundes. Die Regionen, in denen Plotins Geist schwelgt, bleiben für ihn in geheimnisvollem Dämmerlicht. In ihnen sich zu bewegen war weder ganz geheuer noch ganz opportun. Augustin kämpft um sichere Erkenntnisse und ist sich zugleich bewußt, ein katholischer Christ zu sein.

Augustin beschließt sein Buch mit einer Betrachtung über die Macht der Seele, die Quantität in dynamischem Sinne.

Vergegenwärtigen wir uns nun auch hier Plotins Beweisführung für die Immaterialität der Seele, aus welcher Augustin nach Wörter und anderen die seinige entlehnt haben soll. Plotin argumentiert in Enn. IV. 7_{1-11} folgendermaßen: Wäre die Seele ein Körper, so müßte sie zusammengesetzt sein. In einem dieser Teile, wenn nicht in allen, müßte das Leben wohnen. Nun, so wäre vielmehr dies Leben Seele. — Mit dem Gedanken, daß eine räumliche Seele zusammengesetzt sein müßte, hat Augustin sich nicht zu schaffen gemacht.

Unmöglich ist es, argumentiert der Neuplatoniker weiter, daß ein Körper oder eine Mischung von mehreren Körpern aus sich Leben hervorbringen können. Vielmehr verdankt die Körperwelt ihr Dasein den Begriffen, die ihren Sitz in der Seele haben. Die Materie kann sich nicht selbst formen. Zusammentretende Atome können kein Leben erzeugen — wie wäre so die Einheit des Bewußtseins zu erklären? Ja sie können nicht einmal zu körperlichen Bildungen zusammentreten, ohne das ordnende und formende Prinzip der Seele. — Von diesen bedeutsamen und einleuchtenden Gedanken verwertet Augustin in seinem Immaterialitätsbeweis nicht einen einzigen, doch vgl. De im. an. 24 f.

Unschicklich ist es auch, rügt Plotin, die Seele einen durchgeisteten Hauch, ein vernünftiges Feuer zu nennen, eine Ausdrucksweise, die das klare Entweder — Oder unklar verhüllt, nicht beseitigt. Die Seele aber ist nicht materiell, denn — ein neuer Beweis — körperliche Qualitäten wirken immer überein, die Seele aber wirkt in den verschiedenen Organismen das verschiedenste, bald Festigkeit, bald Flüssigkeit, bald Schwärze, bald Weiße etc. — Wo hätte Augustin ähnliches gelehrt?

Woher überhaupt, fragt der Philosoph, die mannigfache Bewegung und das Wachstum des Körpers? Aus ihm selbst ist das nicht zu erklären, eine andersartige Kraft, die unkörperliche Seele, muß postuliert werden. — Augustin schweigt.

Ein quantitatives Wachstum der körperlich gedachten Seele aber kann nach Plotin nicht angenommen werden. Woher sollte auch die seelische Substanz stammen, die hinzugefügt werden müßte? Oder wie könnte eine rein körperliche Substanz — wenn das Hinzutreten einer solchen das Wachstum der Seele bedingen sollte — mit der Seele zur Einheit verschmelzen? Wenn aber eine Art seelischen Stoffwechsels angenommen werden müßte, woher dann die bleibenden Erinnerungen? — Das sind völlig andere Argumente als jene, mit denen Augustin die Wachstumshypothese umzustürzen suchte.

In welche Aporien stürzt ferner, betont der Weise, die Annahme einer körperlichen Seele! Sind die kleinsten Teile der Seele noch Seele zu nennen? Wenn ja, so trägt die Größe zu ihrem Wesen nichts bei, wenn nein, so wäre die Seele aus Unbeseeltem entstanden. Die Seele ist überhaupt nicht teilbar, sie besitzt vielmehr die Eigentümlichkeit, an verschiedenen Orten ganz gegenwärtig sein zu können, wie die Tatsache beweist, daß aus einem Samen mehrere Geschöpfe hervorgehen können. — Zu der Ubiquität der Seele vgl. De im. an. 25.

Wenn die Seele ein Körper wäre, so gäbe es endlich weder Wahrnehmung, noch Denken, noch Wissen, noch Tugend, noch Schönheit, beweist Plotin. Wahrnehmung nicht, denn es fehlte das einheitliche Zentrum, in welches die verschiedenen Sinneseindrücke zusammenliefen. Jeder Seelenteil würde vielmehr für sich wahrnehmen, und wir bekämen z. B. niemals einen ganzen und einheitlichen Gegenstand zu sehen. Ferner wäre — auch von der vorigen Schwierigkeit abgesehen — nur eine beschränkte Zahl von Wahrnehmungen möglich, denn diese müßten doch Abdrücke gleichsam eines Siegelringes in Wachs sein. Oder aber, wenn wir an Abdrücke in flüssigen Substanzen denken wollten, wäre jede Erinnerung ausgeschlossen, da die Abdrücke im Augenblick wieder zerflössen. Auch mit der Schmerzempfindung wäre es ein wunderlich Ding. Denn, falls der Schmerz sich von einem Seelenteil zum andern fortpflanzen sollte, so wäre seine bestimmte Lokalisation undenkbar; cf. hierzu De im. an. 25. Aber auch das Denken würde unmöglich werden. Denn dies besteht doch im Unterschied von der Wahrnehmung im Perzipieren ohne körperliche Vermittelung; Parallelen hierzu in De im. an. Also kann das Denkende auch kein Körper sein. Niemals jedenfalls könnte ein Körper rein geistige Dinge erkennen, z. B. geometrische Figuren, das Schöne, Gerechte. Vollends gäbe es keine Tugenden. Was hat ein körperlicher Hauch mit Besonnenheit zu schaffen, was kümmert ihn Gerechtigkeit? — Die meisten auch dieser bedeutungsvollen Gedanken hat Augustin sich entgehen lassen. Nur einen einzigen: Eine körperliche Seele kann nicht geistige Größen, speziell Punkt, Linie etc. erkennen, griff er in De qu. an. heraus[1]) und rückte ihn, indem er ihn auf seine Weise ausführte, in den Mittelpunkt seiner Beweisführung.

Nicht nur die eigentlich seelischen Funktionen, fährt Plotin fort, sondern auch Qualität und Kraft eines jeden Körpers sind immateriell. Süßigkeit ist in jedem Partikelchen Honig die gleiche. Die Kraft aber ist keineswegs der Größe proportional. — Die auf diesen letzten Punkt bezüglichen Sätze haben vielleicht Augustins breite und detaillierte, im ganzen und einzelnen völlig selbständige Ausführungen in De qu. an. 35 ff. angeregt.

Wäre die materielle Seele mit dem Körper vermischt, bemerkt der Meister endlich, so wäre doch eine völlige Durchdringung des Körpers durch die Seele, wie sie in Wirklichkeit statt hat, nicht möglich. Die Durchdringung würde vielmehr unvollkommen bleiben, da alles Körperliche in infinitum teilbar ist. — Auch hierzu keine Parallele.

Das 11. Kapitel überschlagen wir. Augustin hat an keinem der dort ausgesprochenen Gedanken, deren Wiedergabe umständlich und schwierig wäre, angeknüpft.

Aufs ganze gesehen, dürfen wir ruhig sagen, auch De qu. an. ist wie De im. an. eine relativ selbständige, originelle Schrift. Aus dem überreichen Schatze Plotins greift Augustin einige ihm besonders plausible und handliche Gedanken heraus, die er dann nach Herzenslust in die Länge und Breite dehnt, der Plotinschen Abstraktheit entkleidet, in die anschaulichsten Formen gießt und mit einer Fülle von konkretem Bildermaterial illustriert. Daneben ist er auch um eigene Gedanken und Gesichtspunkte nicht verlegen. Auch De quant. an. gibt uns noch den Eindruck von einem etwas sorglos aus der Fülle schöpfenden phantasiereichen Denken. Ziel und Richtlinien waren gegeben, aber in jugendlicher, elastischer Frische bewegte sich Augustins Geist auf freiem, blühendem Gefilde.

[1]) Doch lassen wir es besser dahingestellt, ob Augustin diesen Gedanken wirklich aus Plotin entnahm.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit wurde geboren den 14. Januar 1879 in Lohe bei Nienburg als Sohn des Pastors G. Thimme. Er besuchte das Gymnasium zu Goslar und studierte von Ostern 1897 bis Ostern 1901 Theologie in Erlangen und Göttingen. Die Jahre 1902 und 1903 verlebte er auf dem Predigerseminar Erichsburg. Nachdem er außerdem vorher und nachher an verschiedenen Orten Privatlehrer und im Winter 1904/05 Vikar in Cannes A. M. gewesen, wurde er Ostern 1905 zum Inspektor am Theologischen Stift in Göttingen ernannt und bekleidete diese Stelle bis Michaelis 1907.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.